想要获取更多资源吗?

点击上方图片，即可进入修行资料中心，探索浩如烟海的佛经经典、禅修指南、开示讲记以及实修方法等珍贵内容。这里汇集了助您精进修行的各类资源，无论您是初学者还是资深修行者，都能在此找到滋养法身慧命的甘露法雨，开启智慧，增长福德，成就菩提！

新眼光读日本净土宗法然上人的《选择本愿念佛集》
温金柯（完稿于二○○七年十二月三十日）
一、 引言

（一）唐末以后净土信仰在汉地与日本的各自发展与其判教歧异从原始佛教开始，“念佛”就是一项重要的法门；因此，《杂阿含经》中有修习“念佛”等六念法门的人可以自记得阿那含的讲法[1]。到大乘佛教，“往生净土”也成为大乘经典中普遍存在的信仰。[2]
因此，“念佛法门”和“往生净土”，在佛教信仰圈中，本来就是相当通行的。

在这样的背景之下，大乘佛教的第一位大论师龙树菩萨（西元2～3世纪），是中观学派的创始人，在他的诸多着述中，有专门阐述“称念佛名、自致不退转”的《十住毗婆沙论．易行品》；大乘佛教另一位伟大的论师世亲菩萨（约4或5世纪），是唯识学派的创始人，在他的诸多着作中，也有专门诠释《无量寿经》的《无量寿经优婆提舍愿生偈》。

在这样的大传统下，不同地区、不同传统的大乘佛教徒，发展出内容略有差异，但同样都归于阿弥陀佛极乐净土的信仰，可说是极为自然的事。

从古代佛教传播史来看，汉地的佛教是由印度直接传来，或为西域佛教的再传。日本佛教则是汉传佛教的再传播地，其中也有朝鲜佛教的影响。这种由于地域远近所导致的阶梯式的影响，使得古代的汉传佛教，虽然影响了韩、日两国的佛教，但却不容易受两国佛教的影响。

日本佛教的净土信仰，虽然以汉传佛教所译的经典和发展出来论着为源头，但是唐末以后逐渐在不同的地域里，有了不一样的发展。

对唐末会昌法难以后的汉地净土信仰，经由当时最兴盛的禅宗、天台宗等各宗大德不约而同的提倡，形成了“以净土信仰为主，有余力的不妨兼修禅法”的观念。譬如永明延寿(904-975年)，他集佛学家、禅师于一身，而大力提倡净土法门。着名的永明禅师〈禅净四料简〉，据现代学者的考证，是宋末元初的禅宗学者发展出来的讲法，而归于永明延寿的名下[3]。
但这一判教已成为汉传净土信仰的代表性的观点。

事实上，宋代以后，天台宗、禅宗、华严宗，乃至律宗的大德，大力提倡往生净土的也大有人在。[4]可以说，在五代以后，净土信仰已经成为汉地佛教一大批不同宗派佛教徒领袖的共同结论，而在此共同结论下，仍然不废各宗教学的修学、研究与发展。这样的信仰格局，可说是汉地净土信仰的主要形态。

而在日本，法然上人（1133-1212年），在建久9年（1198年），撰写的《选择本愿念佛集》，是日本净土宗成立的要典。此书发挥唐代道绰、善导的论述，建立“除了称名之外，一切皆抛舍”的念佛法门，对日本的净土信仰产生深远的影响。这一影响，使得日本系的净土信仰与汉传佛教的净土法门，有了基本的歧异。但由于地理的隔离，甚或由于前述“佛教弘传阶梯式的差序”，此书在古代的汉地乏人知晓。
(二)
汉传净土行人乍见《选择本愿念佛集》的印象：杨仁山先生的批评随着大航海时代的来临，欧洲殖民者足迹遍及世界各地，不同的文化传统之间，也开始了错综复杂的相遇与交流。对于佛教徒来说，透过欧洲学者的发现，梵文佛典重新出土了；亚洲各地原本难以相互知晓的不同传统的佛教信仰内涵，也逐渐来到了人们的面前。近代以后的佛教徒，除了从自己的传统中学习，也开始有机会接触其他传统下的内容。

有“近代中国佛教之父”之称的清末居士杨仁山（1837-1911），是虔诚的净土宗信仰者，他曾自述之所以信仰净土，是由明末云栖袾宏（1535～1615）的着作得到的启发。[5]他因任职于清国驻英使馆，结识日本留英学习佛教的真宗僧侣南条文雄（1849-1927）。南条文雄当时正在牛津大学，从宗教学者马克斯．缪勒（Friedrich Max Müller
1823～1900）学习梵语佛典，后来并与缪勒共同从将梵语《无量寿经》、《阿弥陀经》等译为英语。杨仁山后来成立“金陵刻经处”，刊印大量佛典，其中也包括“托南条氏将中国所失传、而在日本尚能觅致的佛书，寄到中国来。而由杨氏加以印刷发行。”[6]

杨仁山在〈汇刻古逸净土十书缘起〉中提到，当时所见最古的“净土家言”，是天台智者的《观经疏》和《十疑论》。后来，他委请南条文雄在日本搜罗到的“中华古德逸书”有三百多种。他将其中专谈净土的书，“自元魏以迄南宋，择其尤雅者得十种，汇而刊之。[7]”其中包括：昙鸾《往生论注》、道绰《安乐集》、善导《观经疏》、窥基《西方要诀》、新罗元晓《游心安乐道》、迦才《净土论》、怀感《释净土群疑论》等。这些可说都是中韩两国净土宗的要籍，也是法然《选择本愿念佛集》中引用的着作。对于这些古逸净土佛典的重现，杨仁山是十分重视的。

但值得一提的是，杨仁山先生作为净土宗的信仰者，积极刊刻从日本寻回的古逸净土宗着作，但初次阅读《选择本愿念佛集》，却就不以为然，并且着文提出了简要的批评，即〈评《选择本愿念佛集》〉。

杨仁山〈评《选择本愿念佛集》〉的原稿已经逸失，现在收在《阐教编》中的，是该书的编者徐蔚如先生，在杨先生圆寂六年后，自答辩者的着作，即小栗栖香顶[8]（1831-1905）的《念

佛圆通》及后藤葆真的书中录出的。[9]

杨仁山在〈评《选择本愿念佛集》〉中，对《选择本愿念佛集》的批评，主要是“与经意不合处颇多[10]”。杨仁山在另一篇〈阐教刍言〉一文中，同样批评《选择本愿念佛集》，说“觉其违经之语甚多[11]”。〈阐教刍言〉开头即说：“古来阐教大士，莫不以佛经为宗，横说竖说，皆不违经意。”而他认为，自己所提出来的批评，其用意在于：“今日所期于真宗者无他，唯在乎阐教之言，不背净土三经耳！”

关于法然上人“阐教”，即诠释佛典的方式，杨仁山指出，他的朋友、真宗僧侣南条文雄的诗稿中，有：“断章取义大师眼，三经之要二三策”等语，可说是
“深知本宗教旨者矣！”杨仁山认为，所谓“断章取义”，必须要探究的是它是否“与全经意旨不相违”？如果相违的话，“则不得谓之释迦教，则谓之黑谷教矣！”[12]
（按：“黑谷”是法然上人的称号。）除此之外，杨仁山又说，继承《选择本愿念佛集》的人，“不背净土三经”的方法很简单。他提出的建议是：
“一切教规，概不更动，但将‘舍圣道’之语，隐而不言。不过少小转移之间，便成契理契机之教。”[13]

由此可见，杨仁山对于《选择本愿念佛集》的意见主要有两个方面，一是在对其诠释经典（“阐教”）之时，断章取义，另出新解。其二是指出其在义理上，主要的问题在于“舍圣道”，也就是对于“发菩提心”、“六度万行”的全然舍弃。

关于后者，我们看到杨仁山先生的想法符合于汉传佛教传统的“四料简”的立场，认为无论是“无禅有净土”还是“有禅有净土”，都是可以的[14]。而与法然上人认为，只有“舍圣道，归净土”才对，这是双方根本的差异。

至于第一点，双方的“阐教”是否“横说竖说，皆不违经意”，重新辑出的杨仁山〈评《选择本愿念佛集》〉的22条评语，以及后续的评点，都极为简略，缺乏详加论证的过程，只是简要地说出自己的观点；而日本净土教的学者小栗栖香顶等人的论驳，虽然比较详细，但是出于维护自己宗派的立场，很难展开实质的对话，导致整个讨论终流于各说各话，颇为可惜。

这一场发生在清朝末年的论驳[15]，蓝吉富老师说：“当是有史以来，中日两国佛教徒的第一次法义之诤。”[16]
杨仁山最后回顾整个论驳过程时说：

“前岁有〈阐教刍言〉及《选择集》、《真宗教旨》之辩。逮顶师二书寄到，又不能已于言。既而思之，讲论佛法者，期有益于人也。闻者既不见信，则所言便为无益。若再置辩不休，岂非同于流俗争论是非乎？故于奉到大着二册之后，但阅其意趣所在，不赞一词也。深知彼此志愿不同，弟以释迦遗教为归，不敢丝毫逾越。贵宗另出手眼，独树一帜，虽欲强而同之，其可得乎？”[17]

从杨仁山先生这一段话，可以看出他对这场论辩，流于各持已见，是引以为憾的。而他从一开始质疑日本净土宗是“黑谷教”，不是“释迦教”，到最后仍然认为“贵宗另出手眼，独树一帜”，可见杨仁山对于日本净土教的看法也没有丝毫改变。因此，蓝吉富老师所说的“中日两国佛教徒的第一次法义之诤”，双方并没有真正的交集。
二、 以新眼光看过去的传统佛教

法然上人撰写《选择本愿念佛集》，经过700年，在日本形成深远的信仰传统之后，一旦来到汉传佛教的净土宗学者眼前，尽管双方同样信佛念佛，同样持名不辍，同样发愿往生极乐净土，但是却在初次遭遇时，就对这部日本净土信仰的奠基要典的教义诠释表示无法接受，初步尝试沟通之后，仍然各说各话，甚至相互否定[18]。这样的现象虽然令人并不意外，但从另一角度来看，似乎也透露几许的荒谬。

杨仁山先生与日本净土教僧侣小栗栖香顶等人的“宗教内对话”没有交集。经过将近一百年之后，随着全球化程度的深入，随着现代佛教学术研究的更新，随着「宗教对话时代”的来临，我们有没有条件，或者有没有机会，不再只是固执己见，不再只是“自是非他”，而能用新的眼光，重新看待由不同传统中发展出来的佛教信仰？这是我们可以面对的新课题。

杨仁山先生以“阐教”，也就是“经典诠释”，来界定他对于日本净土信仰的质疑，可说是对问题的本质有清楚的认识。而“诠释学”正是当代哲学研究的显学，透过“诠释学”的反省，应该可以为解决双方的歧异，找到适当的途径。

（一）从诠释学的观点来看中日传统净土宗教义的缺点佛教是有经典的宗教，同时也相当重视信仰经验的传递。佛教把信仰经验称为“宗”，经典称为“教”[19]。“宗”与“教”形成一种相互支持，也相互规范的关系。关于宗与教，可以两组常用语来说明其辩证的关系，此即“从宗出教，藉教悟宗”与“依文解义，三世佛冤；离经一字，等同魔说。”

“从宗出教”说明信仰经验的优位性，但是“离经一字，等同魔说”又显示经验必须接受经典传统的规范；“藉教悟宗”说明经典传统可以指向信仰经验的取得，而“依文解义，三世佛冤”则又指出经典的指向不能只有机械的、平面的理解，它“容许”或者“鼓励”创造性诠释与

发展。宗与教这种“相互支持又相互规范”的动态关系，使佛教能够在不离宗本的前提下，在历史上开展出丰富多彩的面貌。

阿弥陀佛极乐净土的信仰，是印度大乘佛教重要的组成部份。汉传佛教信徒透过经典的传译，到西元3世纪末的西晋，开始出现了发愿往生的信仰与行持[20]。虽然，宋代以后，汉传佛教有“家家弥陀佛，户户观世音”的谚语，反映净土信仰的普及；而在日本，受到法然上人影响的净土教（包括净土真宗在内），也是日本影响最大的宗派。[21]但是，无可否认的是，净土信仰在一些佛教徒心目中，存在着权威性不足的隐忧，譬如多有学者指称净土宗是“摄受愚下的方便教”[22]。即使是推崇净土信仰的人，有些也认为净土教理的难以说服人。譬如元代天如惟则禅师（？－1354年）的《净土或问》说净土宗：“本是易行易入之方，亦是难说难信之法。……其广大既如彼，其简易又如此，故虽智者亦不能无疑焉。”（T47．292中）先师李先生推崇净土信仰，但也说：“弥陀法门在教理哲学方面，比起阿含、般若、禅，无可否认是更为疏漏。”[23]

平心而论，净土宗在大乘佛教各宗中，教理的权威性不足，有其客观的原因。譬如，汉传佛教的大乘八宗中，三论宗、法相宗、真言宗，都源自印度大乘佛教的既存学派，宗依的经论和信仰经验的传承都十分完备而明确。天台宗、华严宗虽是汉地发展出来的学派，但同样是传承有据、宗依经论明确，教义思想完备而有特色。禅宗标榜“教外别传”，自印度僧人达磨祖师传法以来，历代祖师以其坚实的修证体验，活泼的方便施设，赢得人们的钦敬，终至席卷天下，多归于此。至于净土宗，虽然历代以来，提倡者不乏其人，但是无论是从经典根据、教义体系和祖师传承等各方面，都不如其他宗派明确，而且存在明显的缺陷。因此，相对来说，比较容易被外人质疑它的权威性。

（1）汉译净土经典的资源缺陷

举例来说，净土信仰根本上是依据经典而成立的；如果没有经论的证明，净土信仰几乎是不可能的。然则对于汉传佛教的一些宗派来说，他们所依的经论是由该宗的祖师所翻译或参与翻译的，如鸠摩罗什之于三论宗、真谛与玄奘之于摄论宗、唯识宗。但是净土宗人所依的经典，他们的译者在整个信仰史上的角色，几乎只是一个“名字”而已，少有决定性的影响。有影响的净土宗祖师，“引经论证明，劝信求往”[24]，他们的身份主要是经论的诠释者。他们缀拾不同的译者翻译出来的各种经典，串结组成自己的理论，这样是否能够正确无误的掌握经典的意旨，他们的权威性显然略逊于能够兼通梵汉的译经三藏法师。

净土信仰的根本经典《无量寿经》，相传有12个译本，今存5种[25]。经现代佛教学者的研究，5种译本的译者，只有时代最晚的唐译本与宋译本是明确而没有问题的；前三部的译者，有不少的异说。[26]影响最大的通行译本，相传是曹魏．康僧铠所译。但是，这一讲法颇有疑问。其中，认为“译者不是康僧铠”，几乎已是现代佛学界的定论，差别在于推定译者是竺法护，或觉贤、宝云而已。[27]

一个宗派，如果所宗依的根本经典，连它的翻译者都难以考定，很容易让这个宗派的学说陷入经典权威不足的危机。

《无量寿经》这个传为康僧铠译的最通行译本，虽然对于汉传佛教净土信仰传统的形成，产生了比较大的影响，但是它的“权威性不足”，还反映在以下几个现象：一是、在后来印度籍的译师看来，它并不是理想的，或最可信的版本。印顺法师曾经介绍《大宝积经》的编译过程，指出：“‘大宝积经’，共一百二十卷，是唐代的菩提流志（?-727），在武后神龙二年开译，到先天二年编译完成的。在中国佛教界，‘宝积经’被称为五大部之一，有着崇高的地位。这部‘大宝积经’共有四十九会，也就是四十九部经的纂集。虽然是菩提流志奉诏翻译，其实只能说是译编。因为四十九会当中，如古人翻译得很精确，就不再新译。如古译文义艰涩或者脱落，或者古人还没有译出的，这才加以翻译。所以现在的‘大宝积经’，实是多数人翻译的编集。菩提流志新译的，凡二十七会；古师所译的，共二十二会。论卷数，菩提流志新译的，不过三分之一。”[28]而在《大宝积经》中，第五会《无量寿如来会》就是菩提流志重新翻译的。而且今存的五译对照，明显可以看出是唐译与通行本内容与段落若合符节，应是出自同一梵本。显然菩提流志对这个译本并不满意，所以他才必须重新翻译。

（2）一些净土宗大德诠释经典的随意性

通行译本权威性不足，还表现在后代的佛教徒一而再、再而三的尝试会集各个译本，杂揉成为“会集本”。这样的尝试，从南宋王日休居士（？～1173）就开始了，王日休的会集本甚至在明代被收辑到大藏经（南藏）[29]中。其后，清代的彭绍升（1740-1796）、魏源（1794-1857），今人夏莲居（1884-1965）也都制作了会集本。

首次制作此经会集本的王日休居士，对于唐．菩提流志译本外的其他四个译本，认为都有缺点，因此才会想要会集诸本[30]，他说：“其大略虽同，然其中甚有差互……。又其文或失于太繁，而使人厌观；或失于太严，而丧其本真；或其文适中，而其意则失之。由是释迦文佛所以说经，阿弥陀佛所以度人之旨，紊而无序，郁而不章。予深惜之，故熟读而精考，叙为一经，盖欲复其本也。”[31]

译本不佳，如果要改善，必须找到原典，加以对照修订，或者重新翻译，是唯一可行的。在完全不理会原典的情况下，迳自会集不同的翻译本，希望能透过对照去取，形成一本新的版本，

从方法学上来说，根本上就难以成立。但是一部份净土信仰极为虔诚的人，却乐此不疲，再四为之；而且尽管自古以来，由会集本而来的质疑与争议不断，但却仍然有人坚持[32]。究其原因，不能不归因为通行的经典译本本身就存在一些缺陷，导致后人在经典资源不足的情况下，不得不苦思解决之道。[33]

另外还有一个原因，就是我们发现一个令人讶异的现象：自古以来，部份弘扬净土宗的祖师大德，在其着述中，经常出现故意改动经文的行为。这个现象也反映了净土教虽是根据经典而成立，但是传统上，部份人士对经典意旨的敬慎不足，也是不得不指出来的一个现象。

故意改动经文的祖师，以杨仁山先生评论《选择本愿念佛集》时提到的为例：《选择本愿念佛集》第一章的第一段就是引唐．道绰的《安乐集》的话，其中有：“是故《大经》云：若有众生，纵令一生造恶，临命终时，十念相续，称我名字，若不生者，不取正觉。”道绰引的《大经》，显然是通行译本《无量寿经》的第十八愿之文，原来是：“设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉。唯除五逆，诽谤正法。”道绰的引用，显然不是逐字逐句，而是迳自加上了自己的诠释。杨仁山在此下的的评语是：“‘纵令一生造恶’，经中无此六字。”[34]

事实上，以通行本《无量寿经》的译文，与《安乐集》的引文相对照，岂只经中没有“纵令一生造恶”这六个字，同时也没有“临命终时”的意思。“一生造恶的众生，临命终时，十念相续，称我名字，得以往生”这是《观无量寿经》下品下生的内容，道绰显然是将它揉合进入，从而改动了《无量寿经》的原意。

日本僧人小栗栖真顶，在《念佛圆通》中，针对杨仁山的质疑，提出的辩解是：“道绰以《观经》下下品释《大经》第十八大愿也，是道绰之为万岁开凡夫往生之大道也。”[35]

稍曾读过净土经典的人，都能发现，道绰在此，的确是以《观经》下下品释《大经》第十八大愿。但杨仁山要强调的，道绰既然前面有：“《大经》云”这三个字，他就必须强调“经中无此六字”。杨仁山针对小栗栖的回应，他的评语是：“道绰于愿文内加此六字，开后人放肆之门，不可不辩。岂有刻其书而不检其过耶？即如南岳《大乘心观》引《起信论》之语，添一‘恶’字[36]，莲池已举其错。敝处刻藕益书甚多，亦时时论其错处，不能为之回护也。”接着又说：“第十八愿末，明言‘唯除五逆，诽谤正法’，道绰加六字于愿文之中，显违经意。遵经乎？遵道绰乎？”[37]

龙舟的《念佛圆通续貂》的辩解是：“恶人往生，《观经》下品有明文，谁其疑之？但与第十八愿‘唯除逆谤’相违，是以古人通之甚劳矣。……故据《观经》而回看《大经》，则虽加六字，何不可之有？绰公非违经也。不有绰公，则佛之悲怀，不显于末季也；遵绰公则所以遵经也。”[38]

从双方的往来论驳，可以看到：杨仁山在这里提到的“开后人放肆之门”，表现出他对于汉传佛教徒存在着「随意增减经文之意，不表明这是自己的意见，而把自己的私意定位为经典原意”的风气不以为然；杨仁山认为这样的诠释态度，是“放肆”的，而道绰是一个始作俑者。而日本僧人龙舟的辩护，则认为这样的诠释是，其目的在于会通《观经》与《大经》的矛盾，目的在于突显佛的慈悲本怀，因此是可以被容许的，甚至是“非如此不可的”。

这里我们看到双方认定的是同一个事实，也就是道绰的确改动了经意，但是一方认为这是“放肆”，一方认为“非如此不可”。双方的歧异或者可以视为诠释学中，不同诠释层次的抉择，而不是“孰是孰非”的问题。但是否可以这样理解，还有待进一步的讨论。

（3）新的时代精神与佛学研究给我们提供的新眼光综上所述，汉传佛教净土信仰的教义，虽然如道绰禅师在《安乐集》开宗明义所说，是“皆引经论证明，劝信求往”，但是根本经典译本不佳[39]、不同的根本经典之间的主张矛盾[40]，迫使古德必须加以整理，提出他们的诠释与抉择。这自然导致净土宗的教义出现了比较纷杂的面貌，新义时出。

同一信仰的人，对于经典有不同的诠释，是很自然的。但是，如果是在同一个可以沟通的地理范围中，就可以透过彼此的对话，以前述“宗”与“教”的辩证关系，来逐渐形成这一“信仰文化圈”中的共识，创造属于他们这一地区的信仰形态。

杨仁山与净土真宗信徒在一百年前的相遇，是汉地与日本两个不同地理环境下，形成各自的净土信仰的诠释传统之后，突然相遇。在此情况下，杨仁山认为日本的净土宗，在教义的诠释上走得太远，给予诚恳而善意的批判。而日本净土宗信徒的初步回应，只是为自己的诠释传统提出辩护而已。双方的反应，可说是极为自然的，而且当时彼此的态度都还能够相互尊重，展现“和而不同”的君子作风。

笔者认为，这样的相遇，其实有助于汉地与日本两个传统的净土宗信徒，都有机会重新省视自己的诠释传统是如何形成的？尤其是在梵文经典已经重新出土[41]、全球性的视野已经形成的时代里，这样的省视已经是摆在眼前的课题了。杨仁山与日本净土教信徒相遇已将近百年；百年前双方各说各话，百年后，如果后人对这场论驳的态度，仍然只能“自是非他”，不愿意打开心眼，尝试了解对方的长处，甚至丑化对方，就非常可惜了。[42]

蓝吉富老师在〈佛教文化型态的形成及其发展〉一文中指出：“佛教发展到二十一世纪的今天，至少已经形成了南传、汉传、藏传、日本等四大系及其他若干支系”(如：中亚、越南、朝鲜、云南大理、台湾等地的佛教)
的佛教文化。在这几系之间，稍加比较，就会看出彼此有极大的差异。在教义、修持方法、教团生活、信仰对象等方面，几乎都有南辕北辙的不同看法。”[43]汉传与日本净土宗之间的差异，也可以如此理解。蓝老师认为：“佛教文化型态之多歧，是人类历史上的既成事实。正视这一历史事实，并进一步探讨其成型或转型的原委，当有一定的意义。”[44]笔者认为，这种开放而不封滞的胸襟，对于身处全球化时代的佛教徒来说，乃是一个必要的修养。

观察并解读不同传统的净土宗教义，尤其是解析他们如何“阐教”，即“诠释经典”，能够入乎其中又出乎其外，给予不同的诠释以适当的定位，笔者认为可以借重当代哲学中的“诠释学”作为工具。因为，诠释学的起源，本是由西方人对于其宗教经典(《圣经》)的诠释研究而来[45]，对于佛教教义的研究具有适切的参考作用。已故的傅伟勋教授说：“一个伟大的哲学或宗教传统……如佛教传统……乃是一部创造的诠释学史；而在各大传统的第一流思想家，如……大乘佛教思想史上的龙树、吉藏、智顗、法藏、慧能……几乎皆可视如创造的诠释学家。”[46]据此观点，我们可以借用诠释学的理论，帮助我们爬梳佛教史上的诠释学现象。

傅教授在〈创造的诠释学及其运用〉一文中，把诠释的方法所包含的五个辩证层次解释得非常清楚。此即：一、“实谓”层次(原典实际上说了什么？)二、“意谓”层次(原典所说的意思到底是什么？)三、“蕴谓”层次(原典所说的可能蕴涵是什么？)四、“当谓”层次(创造的诠释学应当为原典说出什么？)五、“必谓”层次(为了解决原典未能完成的思想课题，创造的诠释学者现在必须实践什么？)。[47]

傅教授指出，这五个层次的个别功能：“实谓”层次基本上关涉到原典校勘、版本考证与比较等基本课题，属于“前诠释学”的原典考证。“意谓”层次是通过语意澄清、脉络分析、前后文表面矛盾的逻辑消解、原思想家时代背景的考察等工夫，尽量“客观忠实地”了解并诠释原典或原思想家的意思，属于依文解义的一种“析文诠释学”。“蕴谓”层次则关涉种种思想史的理路线索、原思想家与后代继承者之间的前后思维联贯性的探讨、既存的种种原典诠释等，了解原典的种种可能的思想蕴涵，乃属“历史诠释学”。“当谓”层次是诠释者在原典的表面结构底下掘发深层结构，从中发现最有诠释理据或强度的深层义蕴或根本义理出来，属于“批判诠释学”。“必谓”层次，创造的诠释者不但为了讲活原典的教义，还要批判地超克原典的教义局限或内在难题，称之为“创造的诠释学”。[48]

通过傅教授整理的这五个层次，我们可以看到，在前述“宗”与“教”所形成的相互支持，也相互规范的关系中，呈现出来立体的关系。它在前二个层次，讲究的是力求经典意义的“客观呈现”，在此基础上，诠释者可以有后三个层次的主观经验的参与。

前面提到，道绰禅师在《安乐集》中，改动《大经》之语，杨仁山先生认为“开后人放肆之门”，日本僧人龙舟则认为“不有绰公，则佛之悲怀，不显于末季也”。据此，杨先生是站在“实谓”的层次提出批评，龙舟则是从“必谓”的层次，认为这样的诠释是“为了解决矛盾，讲活原典的教义”而做的尝试。双方的指摘与辩护，并不全然没有交集。

以下，我将以此作为参照，尝试以新的眼光解读《选择本愿念佛集》，还其应有的定位。

三、 以新眼光读《选择本愿念佛集》

（一）检视《选择集》所引的道绰、善导二师之言的诠释学路径《选择本愿念佛集》共16章。它的着述形式是先立章名，述其要旨，然后引一段经论之语，接着加以诠释；在诠释当中，多以自问自答的方式为之，其中有时也会再引述经典或古德的着述来说明。在全书的前面，标举全书的宗旨是：“南无阿弥陀佛”“往生之业，念佛为本”。

从着作的形式来看，《选择本愿念佛集》正是一本透过“诠释经典”，来成立其教义的着作。要解读《选择本愿念佛集》观念的形成，首先可以审视它所援引的文段，观察它的经典来源。

其16章的章名，及引用的经论之语，如下表所示：

透过上表，可以看出，《选择本愿念佛集》引述诠释的，除净土三经外，绝大多数是善导大师的着述。法然在最末的〈殷勤付嘱章〉中，自述其立教“唯用善导一师”、“偏依善导一师”[49]，大致不差。

（1）道绰《安乐集》“末法唯有净土一门可通入路”之诠释学缺陷依据前表，可以注意到，在《选择本愿念佛集》所援引和诠释的经典段落中，不是净土三经与善导着述的，只有道绰《安乐集》、窥基《西方要决》与法照《净土五会法事赞》三条而已；但是后二条都是补充性的。因此，单独被援引、加以诠释，并立为一章的，只有引道绰《安乐集》卷上，“立圣道净土二门”这一段而已。而且这一段被放在开宗明义的首章“二门章”，占有重要的位置。前面提到，杨仁山先生曾对日本净土教提出的建议是：“一切教规，概不更动，但将‘舍圣道’之语，隐而不言。不过少小转移之间，便成契理契机之教。”[50]从这一点来看，《选择本愿念佛集》〈二门章〉“道绰禅师立圣道净土二门，而舍圣道正归净土之文”，正是中日两个传统的净土宗，核心的差异之所在。

虽然道绰禅师的主张，在《选择本愿念佛集》的整体教义中，占有如此核心的地位，但有趣的是，法然在《选择本愿念佛集》的最后一章，在说明他为什么“唯用、偏依善导一师”时，特

别谈到他之所以“不依不用道绰”[51]的理由，对道绰有所贬抑[52]。但事实上，法然在《选择本愿念佛集》一书，首先依据、引用的，就是道绰的《安乐集》。法然在此，显然有“自相矛盾”之过。

《选择本愿念佛集》所引的“道绰禅师立圣道净土二门”这一段文字，可能是《安乐集》最重要的一段文字，它在往后的历史中，一再的被援引，已成为中日两国净土信仰者习以为常的观念。但是这段文字，如果用诠释学的方法来检视，将发现它的大问题。

前面提到，杨仁山先生评论《选择本愿念佛集》时，曾就其援引的道绰《安乐集》之文，擅自添字改动经文的作法不以为然，批评道绰这种作法“开后人放肆之门”。事实上，检视《安乐集》全书，可以发现虽然道绰开宗明义，表明该书的制作方法是“皆引经论证明，劝信求往”[53]，但是他援引经论的态度非常随便。在《安乐集》中，作为“证明”的经论，许多都不是原文的逐字引用。

笔者手边有慧净法师编译的《安乐集要义》一书，其中的《安乐集》原文，还刻意把道绰援引经论的出处标示出来。如果是《安乐集》逐字引用的，就标示其原出处的卷次；如果不是逐字引用的，则尝试把原出处找出来，标明是“某经论卷几意”。“意”字即表示它不是逐字引用，而是引述其意。有些地方还会在“意”字之后加一“？”符号，显然是标示者也无法确定道绰所谓“某经云”究竟是不是真的是出自“某经”，后人只能推定，而且推定的对不对，也无法确定。

笔者根据此书所标示的略加统计，《安乐集》卷上的“某经论云”总共有86处，逐字援引的有22处，而标示为“卷几意”的有62处，打了“？”的有2处。换句话说，逐字用引的经文只有约四分之一。卷下逐字援引的约有三成。作为一部标榜“皆引经论证明，劝信求往”的着作来说，在援引经证时，却不能力求忠实，七成以上的文字都不是“原汁原味”的，从方法学上来说，难免会有“不够严谨”之嫌。

这样的着述方式，很容易把作者对于经典的主观理解，取代经典的原文；在不自觉之间，把“自己认为的”讲成是“佛说的”。

在《选择本愿念佛集》〈二门章〉援引的《安乐集》之文[54]，其中援引的两段经文，都有这样的问题。第一段是：“《大集月藏经》云：‘我末法时中，亿亿众生，起行修道，未有一人得者。’”第二段是“《大经》云：‘若有众生，纵令一生造恶，临救终时，十念相续，称我名字，若不生者，不取正觉。’”（T47, p
13c）第二段已如前述，是“以《观经》下下品释《大经》第十八大愿”，这种“以经释经”的作法，在诠释学上的问题还不算大，但已经被杨仁山先生评为“开后人放肆之门”，但正如龙舟的辩解，这也可以是“解决矛盾，讲活经典，必须如此”的一种途径。

虽然杨仁山先生没有指摘，但其实第一段的问题更为严重。笔者2006年4月有〈“末法”与“净土念佛得度”考──由道绰《安乐集》衍生的重要观念之检讨〉一文，对此作了较详细的研究，指出《大集月藏经》根本找不到同样的文段，即使以慧净法师编译的《安乐集要义》推断，认为是“卷五五意”[55]，但《大集经》卷55的可能文段，与道绰在《安乐集》中的诠释相比，显然被曲解了。笔者曾指出：“在根本的意趣上，‘末法的众生没有得度的可能性’这个意思，在经文中是不存在的。因此，《安乐集》想要以他理解的《大集月藏经》来证明‘末法众生没有得度的可能性’，究极而言，是过度推衍，以致推翻了经文原来有的‘末法众生也可以不久得住忍地’的意思。因此，它的引证从根本来说，是不能成立的。”

拙文还指出：“在佛经中，‘末法’的概念主要谈的是住持佛法的声闻僧团的逐渐堕落、腐化、败坏，强调的是在这样的环境下，佛弟子应当如何洁身自爱，努力修学，护持佛法，而不是就此认为修道无望。”“《安乐集》推衍《大集月藏经》的经文，得到的‘末法众生没有得度的可能性’这个主张，不但是《大集月藏经》原意中没有的，也是其他这些大乘经中所没有的。”

换言之，道绰在《安乐集》中，透过他“不够严谨的援引”，创造了新的“经云”。根据这个被创造出来的经云：“我末法时中，亿亿众生，起行修道，未有一人得者”，道绰提出了“唯有净土一门可通入路”的结论。根据道绰的这个结论，法然在《选择本愿念佛集》第一章就予以援引，且依之成立其核心主张：“且搁圣道门，选入净土门”。

（2）汉传与日本净土教的“圣道．净土观”之对比法然上人根据《安乐集》，将“圣道门”与“净土门”作了清晰的界定，使之成为完全相异的两种修行方式。法然的〈净土宗大意〉中说：

> “净土宗之意者，立圣道、净土二门，摄一代教。
> 圣道门者，于娑婆得道，自力断惑出离生死之法门，故凡夫难修难行。
> 净土门者，于极乐得道，他力断惑往生净土之法门，故凡夫易修易行。
> 何以故？弥陀本愿之称名，偏为凡夫之愿行故。
> 圣道门之修行者，极智慧，离生死。
> 净土门之修行者，还愚痴，生极乐。”[56]

这样的诠释，可以说完全是由《安乐集》的此段文字精确地推衍出来，而成为组织严谨、概念

清晰的一种“判教”理论。

法然上人根据《安乐集》，以圣道、净土二门，来分判整体佛教，并且加以取舍。这是汉传与日本佛教两个传统下的净土教理，观念产生差异的重要关键之一。

这一观念的起源，如前所述，是由道绰所创造的“《大集月藏经》云：‘我末法时中，亿亿众生，起行修道，未有一人得者’”这个原本不存在于经典中的讲法衍生出来的。在日本，由于法然上人的提倡，产生了很大的影响。如果我们回过头来看，关于“净土信仰与整体佛法的关系”这一课题，汉传佛教的净土教理是如何诠释的，将能发现两大传统确实存在着不同的见解。

以唐代曾经西游天竺凡十三年，在天竺“遍问天竺三藏，学者所说皆赞净土”[57]，回国后，专门弘扬净土法门的慧日慈愍（680-748）为例，他对这一课题的看法是：净土门是佛教诸多法门中的一个，且是最为殊胜的一个。其《略新经论念佛法门往生净土集》说：“菩提道八万四千，其中要妙，省功易成，速得见佛，速出生死，速得禅定，速得解脱，速得神通，速得圣果，速得自在，速遍十方，供养诸佛，现大神变，遍十方界，随形六道，救摄众生，有进无退，万行速圆，速成佛者，唯有净土一门。尽此一形，专心修学，愿生彼国，如是等法，悉皆咸就。”(T85．1241bc)以“易行、速成”赞净土门为最殊胜，却没有把它与其他法门对立起来，这样的看法，应该说更接近于大乘佛教的正宗看法。如《大智度论》说到，在大乘佛教中，“念佛”是所有的菩萨行者共同的行持，也是最重要、最殊胜的法门之一。论云：“问曰：如菩萨三昧种种无量，何以故但赞是菩萨念佛三昧常现在前？答曰：是菩萨念佛故，得入佛道中，以是故念佛三昧常现在前。复次，念佛三昧能除种种烦恼及先世罪。余诸三昧，有能除淫，不能除嗔；有能除嗔，不能除淫；有能除痴，不能除淫恚；有能除三毒，不能除先世罪。是念佛三昧能除种种烦恼、种种罪。”（T25．108c）《大智度论》的这一段话，是可与慧日慈愍的观点相互印证的。

既然“念佛”是所有的菩萨行者共同的行持，那么，应该说所有的大乘佛法，都是在信佛念佛的前提下，修习六度万行，故能疾得阿耨多罗三藐三菩提。因此，大乘佛教的“圣道门”，并不能以“自力断惑出离生死之法门”来界定，它也包含着「他力断惑”的因素在其中。因为“圣道门”仍然是在佛陀无量功德的怙佑下修习的。同样的，“念佛”能够使人“除种种罪、除种种烦恼”；而“种种烦恼的灭除”即是“现证解脱”之意。因此，“净土门”也可能使人“于娑婆得道”。前引慧日慈愍的那一段话，就有这样的意思。

汉传佛教的净土信仰，以念佛法门为最易、最速、最殊胜，并且三根普被的法门，但却并不排斥布施、戒律、禅定、智慧的修习，乃是基于这样的见解。永明四料简说：“无禅有净土，万修万人去”，这是“于极乐得道”的法门；“有禅有净土，犹如带角虎，现世为人师，来生作佛祖”，这是不排除“于娑婆得道”的法门。若依慧日慈愍的看法，唯依净土一门，也能够“现世为人师，来生作佛祖”，因为“有进无退，万行速圆，速成佛者，唯有净土一门”。

用汉传佛教的观点来看，法然上人提倡的是一种“无禅有净土”的法门。这种法门理应得到汉传净土信仰者起码的认可与尊重。因为它至少能够“万修万人去”！而且，根据龙树《大智度论》与慧日《往生净土集》对于净土念佛的看法，“唯行念佛”本身就是“有进无退，万行速圆，速成佛道”的法门，因此，也不能排除日本净土宗行者也能够“于娑婆得道”的可能性。因此，汉传的净土信者应当如此包容日本净土宗的教义与行持。

但是，从法然上人的观点，他是不认同“有禅有净土”的。《选择本愿念佛集》〈二门章〉说：“净土宗学者，先须知此旨，设虽先学圣道门人，若于净土门有其志者，须弃圣道，归于净土。例如彼昙鸾法师，舍四论讲说，一向归净土；道绰禅师，搁涅盘广业，偏弘西方行。上古贤哲，犹以如此，末代愚鲁，宁不遵之哉！”事实上，古代提倡净土之人，也有归心净土，而不弃圣道的。如《选择本愿念佛集》所引的天台智者、新罗元晓等等都是。在法然之前，日本提倡净土信仰最力的惠心僧都源信，也是天台宗的研究者。法然上人滞于道绰禅师自创的《大集月藏经》之说，而形成了他的观点。净土一门广大，而自封滞之，汉传佛教信徒应为他感到可惜。然而，法然净土教的特色，却也因此鲜明起来，也因此创造了新的净土信仰传统。

（3）善导如何抉择“正定之业”与“《观经》眼”的诠释学缺陷如前表所示，《选择本愿念佛集》主要根据的是善导大师的着作。在《选择集》中引用到的善导大师着作，有《观经疏》、《观念法门》、《往生礼赞》、《法事赞》等四部。其中，最为重要的，当然是《观经疏》。法然上人曾经自述，在修学的过程中，自认为“已非戒定慧三学之器”，而困惑于“此三学外，有相应我心之法门耶？有堪能此身之修行耶？”之时，读到了善导大师《观经疏》：“一心专念弥陀名号，行住坐卧，不问时节久近，念念不舍者，是名正定之业，顺彼佛愿故”这段文字，而认为得到解答。[58]

事实上，在《选择本愿念佛集》中，所有援引的善导大师着作的第一段，就是《观经疏》卷四〈散善义〉的这段文字[59]；第二章〈正行章〉的内容，就是在诠释此段引文。

《观经疏》是刘宋西域三藏疆良耶舍（383-442）译《观无量寿佛经》的疏释。“注疏”的着作形式，是以随文注解的方式来诠释经典。杨仁山先生在〈评小栗栖《念佛圆通》〉一文，曾针对善导的《观经疏》有一句简单的评点：“以疏辅经，不以疏掩经。慎之！慎之！”[60]杨先生在这里提出的是一个诠释学的原则：注疏既然是经典的诠译，那么它的诠释应该是在不违

背原意的情况下提出的。

日本真宗僧人龙舟的《念佛圆通续貂》，对于杨先生的这个评语之回应是：“按本宗固以疏辅经，何以疏掩经乎？……经意由善导始显焉，何掩之云乎？”[61]

杨先生认为善导的《观经疏》恐有“以疏掩经”之嫌，却没有提出详细的说明；龙舟认为《观经疏》没有“以疏掩经”之病，反倒是“经意由善导而始显”，也却没有提出详细的说明。这种对话的方式，正可谓“各说各话”。但重点是，双方都认同那一个“诠释学原则”，即“以疏辅经，不以疏掩经”，“诠释应该在不违背经典原意的情况下提出”。

道绰禅师在《安乐集》中，也提出了类似的原则。他说：“凡菩萨作论释经，皆欲远扶佛意，契会圣情。若有论文违经者，无有是处。”（T47．10a）足见无论古今的净土学者，都认同这样的原则。

在此共识下，让我们回到善导大师《观经疏》，看看这段文字是怎样提出的。

让法然上人在疑惑难解时，得到救赎灵光的那一段文字，是善导大师在注释《观无量寿佛经》“上品上生段”的“何者为三？一者至诚心，三者深心，三者回向发愿心。具三心者，必生彼国”时说的。在这里，善导大师用了近3500字，去诠释这28个字。因此，这段文字与其说是“注释”，不如说是在提出自己的主张。

也就是说，这一段让法然上人顶戴不已的文字：“一心专念弥陀名号，行住坐卧，不问时节久近，念念不舍者，是名正定之业，顺彼佛愿故”，并不能从所注释的经文“何者为三？一者至诚心，三者深心，三者回向发愿心。具三心者，必生彼国”中导出。善导大师提出此一判定，也就是“依据佛的本愿，往生净土的正定之业是什么”之一问题的答案，是别有依据的。

《观无量寿佛经》的内容，是释迦牟尼佛因韦提希夫人所请，开示如何往生极乐净土的方法，即十六观。十六观中的前十三观，是以定心观想极乐净土的依正庄严，后三观，即是九品往生，明无论善恶罪福，愿求往生者，佛即来迎。

从“专心系念”的十三观，到下品下生的回心称念佛名，通贯其中的，就是闻知阿弥陀佛极乐净土，而愿意往生。这与《无量寿经》第十八愿：“设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉。”是符合的。

在《观无量寿经》的十六观中，“至心信乐，欲生彼国”有时表现为“观察思惟极乐净土依正庄严”，有时表现为“以此功德善行，回向发愿，愿生彼国”(上品上生乃至中品中生)，有时表现为“闻阿弥陀国土乐事、法藏比丘四十八愿，闻此事已，寻即命终”(中品下生及下品中生)，有时表现为“合掌叉手，称南无阿弥陀佛”(下品上生及下品下生)。

由此可见，从《观无量寿经》来看，闻知阿弥陀佛净土，而心生向往，无论此人罪福多少，时节久近，以及表达愿生心的形式如何，佛皆来迎。在各种表达愿生心的形式当中，“称南无阿弥陀佛”只是其中的一种，而不是唯一的一种。但是善导大师却在注解此经时，却认为只有“念念不舍地称念阿弥陀佛名号”是往生净土的主要行业：“一心专念弥陀名号，行住坐卧，不问时节久近，念念不舍者，是名正定之业，顺彼佛愿故。”

善导大师的这一主张，并不能在《观无量寿经》中找到确切的根据。因为一方面，它显然并不是根据所释的这段经文：“何者为三？一者至诚心，三者深心，三者回向发愿心。具三心者，必生彼国”中导出的；另一方面，在全部的经文中，虽然在“下品上生”及“下品下生”提到了称佛名号，但其描述的场景都只是临命终时，短暂的称名，而不是“无论行住坐卧，不问时节久近，都要念念不舍地称佛名号”。

善导大师在《观经疏》提出来的依据是相当突兀的，就是在注释《观无量寿佛经》〈流通分〉的“佛告阿难：‘汝好持是语。持是语者，即是持无量寿佛名’”时，说这一段文字的意思是要：“正明付属弥陀名号，流通于遐代。上来虽说定善两门之益，望佛本愿意在：众生一向专称弥陀佛名。”（T37．278a）从《观无量寿经》的叙述脉络来看，佛说完“十六观”，也就是众生如何能够往生极乐净土的因缘之后，结束了“正宗分”，也就是本经的主要内容。接着经文提到，“说是语时，韦提希与五百侍女，闻佛所说…愿生彼国。…无量诸天，发无上道心。”这一小段是“利益分”。

接下来，阿难请教佛陀：“当何名此经？此法之要，当云何受持？”以下是“流通分”。

“利益分”和“流通分”都是佛教经典常有的叙事格式，在简单数语中，“利益分”主要在表达“正宗分”的内容能够利益众生，“流通分”在表达听闻经典的人愿意使“正宗分”的内容能够被受持流通。这些都是佛教经典惯常的随附部份。

佛陀在此经的“流通分”中，对于阿难的付嘱有二段，一是在说出本经的命名之后，说：“汝当受持，无令忘失”。这显然是要阿难记着「正宗分」（即十六观的“定散两门”）的内容，加以流通。二，又说明“行此三昧者”能够得到的利益，然后又说：“汝好持是语。持是语者，即是持无量寿佛名。”如果它的意义，真的就是如善导大师的所的，是“上来虽说定善两门之益，望佛本愿意在：众生一向专称弥陀佛名”的话，这等于是在否定“正宗分”所说的全部内容(定善两门)，而应当流通的，反而是在“正宗分”中未曾详加论述的“称佛名”。因此，

笔者认为，这样的诠释是非常突兀的。

如果善导大师的诠释是对的，那么，这一段文字，不能叫作“流通分”，而应叫作“不流通分”才对。

如果此经的真意，是为了说明“佛的本愿在于：要众生一向专称弥陀佛名”的话，为什么佛不能在“正宗分”中正面宣说，而要用这么诡异的方式，在“流通分”中，先是付嘱阿难“汝当受持（前面所说的十六观），毋令忘失”之后，接着又表示：“上来虽然详细介绍了十六观的定散两门，但是我的本意，并不愿意这些内容流通”？这不是暗指佛陀“故意讲一大堆废话”吗？[62]

善导大师的这个意思，经过法然上人在《选择本愿念佛集》第十二章〈付嘱念佛章〉的诠释更加的清楚：“当知随他之前，虽暂开定善散门，随自之后，还闭定散门。一开之后永不闭者，唯是
（称名）念佛一门。”如果法然这个理解是对的话，那么，等于是说《观无量寿经》该说的（希望众生行住坐卧念念不舍地专称佛名）一个字都没有说，不该说的（定散两门）却是其全部的内容。而其依据，只是一句意义不甚明确的话：“汝好持是语。持是语者，即是持无量寿佛名。”而这句经文的意义究竟应当如何理解，尚待推敲。

“汝好持是语。持是语者，即是持无量寿佛名”这句经文，它的意义并不明显，关键在于“是语”，究竟指的是什么并不明确。它可能指的是“整部经”，也就是等同于前文所说的：“此经名《观极乐国土无量寿佛观世音菩萨大势至菩萨》，亦名《净除业障生诸净佛前》，汝当受持，毋令忘失。”

若是这样，那么“汝好持是语。持是语者，即是持无量寿佛名”的意思，就是说：“你要好好的传持这部经。传持这部经，就等于是在传持无量寿佛的名。”换言之，流通此经，即等同于流通佛名。“佛名”与本经的内容并不是相互拒斥的关系，而是等同的关系。因此，正确的理解应该是“上来广说定善两门之益，即此二门以显明无量寿佛之名。”如果是这样诠释的话，本经正宗分所说的定善两门的内容，与“佛名”是等同的。[63]

“是语”还有一个可能的解释，就是指“佛名”本身。也就是说，佛讲完“正宗分”的定散两门，并且要阿难“受持，毋令忘失”，之后，突然又说：“你应当好好持这句话。所谓‘持这句话’，指的就是‘持无量寿佛之名’。”这样的解释，可能比较接近善导大师的理解。但是，它的问题是，它像是天外无端飞来一笔。前面才刚刚说：“你要受持此经，勿令忘失”，随后又接着说：“忘掉我刚才讲的那些定善散善，我真正希望你持的，就是无量寿佛之名。”无论从文义的连贯，还是从常理来说，这样的诠释都是极为突兀的。

当然，这里所讨论的问题，属于傅伟勋教授所说五个诠释学层次中的“意谓”层次，也就是应当如何客观地解读文字的问题。解决此层次的问题，固然可以从上述的逻辑同一性、前后文意脉络查考等方法来讨论。还可以一提的是，此经的译者疆良耶舍是一位教授禅观的西域人。

梁．慧皎《高僧传》说，疆良耶舍“虽三藏兼明而以禅门专业，每一游观或七日不起，常以三昧正受传化诸国。以元嘉之初，远冒沙河，萃于京邑，太祖文皇深加叹异。初止钟山道林精舍，沙门宝志崇其禅法。沙门僧含请译《药王药上观》及《无量寿观》，含即笔受。以此二经，是转障之秘术，净土之洪因，故沉吟嗟味，流通宋国。”
（T50．343c）以译师的所学来看，说他所译的经典中介绍的禅观，不是为了如经修习，其目的只是为了“暂开还闭”，恐怕也很难说得通吧！

由此可见，善导大师在《观经疏》中，透过对《观经．流通分》的诠释，用以推断阿弥陀佛的本愿，是要众生“一向专称弥陀佛名”，从依文解义的“析文诠释学”来看，是相当牵强的。

然而，这一牵强的诠释，却是善导大师诠释《观无量寿经》最重要的关键。日本净土学者依之，称之为“《观经》眼”[64]。法然上人甚至指出，他在日本成立“净土宗”的唯一依据，就是善导《观经疏》的这一段文字。[65]

正是因为善导大师《观经疏》的诠释，出现了牵强扭曲的情形，因此杨仁山先生提出了“以疏辅经，不以疏掩经。慎之！慎之！”[66]的评语；也因为这一诠释是法然以下的日本净土宗的立教之本，因此龙舟对杨先生的这个评语之回应是：“经意由善导始显焉，何掩之云乎？”[67]从这里，我们看到一个诠释学的历史之断裂的发生：接受善导大师的“武断、曲解”的，久而久之，逐渐形成一个特殊的传统支系；而不接受其“武断、曲解”的，则指责他们背离了传统。

（4）善导改写《大经》“第十八愿文”的诠释学缺陷善导大师在《观经疏》中确认“阿弥陀佛的本愿究竟为何”的方式，是透过“汝好持是语。持是语者，即是持无量寿佛名”这句经文而作的推断（“望佛本愿”的“望”字有“推断”之意）
。但是，读过净土三经的人难免提出一个疑问，即：“阿弥陀佛本愿的内容，在《无量寿经》就有详尽的叙述，明明白白地在那里，并不须要经过‘推测’才能确定呀！”要理解弥陀本愿的意义，为什么不根据明显的《无量寿经》，反而要试图从隐晦的《观无量寿经》〈流通分〉中“勾沈”而出呢？

显然善导大师认为《无量寿经》所说的并不明确，所以弥陀本愿的内涵须要透过《观无量寿经》〈流通分〉的那一段话才能够断定。为什么善导的判断与一般读者的常识不同呢？笔者认为，乃是因为康僧铠（？）所译的《无量寿经》第十八愿，虽然是阿弥陀佛的本愿，但是它的译语并不够完美，必须重新理解，甚至加以改写。

法然完全理解善导大师的这一心意，因此《选择本愿念佛集》第三章〈本愿章〉所引的，就是《无量寿经》第十八愿文：“设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉。”紧接着又引了两段善导大师对此文的转译：

《观念法门》引上文云：“若我成佛，十方众生，愿生我国，称我名字，下至十声，乘我愿力，若不生者，不取正觉。”

《往生礼赞》同引上文云：“若我成佛，十方众生，称我名号，下至十声，若不生者，不取正觉：彼佛今现，在世成佛，当知本誓，重愿不虚，众生称念，必得往生。”

两相对照，可以看到善导把“至心信乐，欲生我国，乃至十念”改写成：“称我名号（名字），下至十声”。

显然，善导大师知道“十念”并不等于“十声”，否则他就不须改写，直接沿用即可。正因为善导大师认为《无量寿经》第十八愿文的意义不完全符合他的需要，因此，他才有必要根据《观无量寿经》〈流通分〉的“汝好持是语。持是语者，即是持无量寿佛名”，来推断阿弥陀佛的本愿是“要众生称佛名号”，并且据此改写《无量寿经》第十八愿文为：“若我成佛，十方众生，愿生我国，称我名字，下至十声，乘我愿力，若不生者，不取正觉。”

这也是为什么法然上人认为，他成立净土宗的根据，不是《无量寿经》第十八愿文，而是“依善导《观经疏》中付嘱文立之”[68]。

然则，善导大师的转译是否合乎诠释学的常规，是他们必须面对的一个问题。

从《无量寿经》梵文本的考查，可以进一步确定善导大师的改写是不符合原意的。笔者在2006年有〈称名“念念不舍”考：从《无量寿经》到善导大师与法然上人的转折〉一文，加以论述。

笔者在该文中，依英国学者F. Max Mueller根据梵语《无量寿经》译成的英译本，再译为汉文为：“世尊！无量无边佛国的众生，在我得菩提之后，如果他们听到我的名号，想要出生在我的佛国，以圆满他们所累积的功德；除非他们曾经犯了五逆之罪，或者曾经毁谤正法，否则即使他们只重复这样的想法十次，却无法生于我的佛国的，那么我就不取正觉。”

唐．菩提流志译《大宝积经．无量寿如来会》的译语则是：“若我证得无上觉时，余佛刹中诸有情类，闻我名已，所有善根心心回向愿生我国，乃至十念，若不生者，不取菩提；唯除造无间恶业，诽谤正法及诸圣人。”（T11．93c）据此，“十念”指的是“心念”而非“口称”至为明显。

关于“十念”的梵语，日本佛教学者藤田宏达〈净土教中行之中心问题〉[69]一文曾加以解说。这里引用两段，第一段是：

“十念”之“念”的原语，为citta。

《无量寿经》第十八愿之“乃至十念”之相当梵文明白说明“即使由此生起十念”（antaso dasabhis cittotpada-parivartain），这同样表现在三辈段下辈文中有所说明。即依据《无量寿经》“乃至十念”，相当梵文中说：“即使由起十心”（dasacittopadat），应该注意，更在《无量寿经》“乃至一念”，梵文是“即使生起一念”（antasaekacittotpadenapi）几乎是同样的使用。

第二段，藤田宏达说：“顺便一说，此一念说，在中国、日本之净土教中，所了解称名念佛之意是如所周知的，看出是后世之解释，从现在看来，几乎是可以成为决定说。”

对藤田宏达先生此二段文字，可进一步的说明是：citta是很常见的梵文字，通常就译为“心”或“意”。第六识，就是citta。由此可见，梵语原本，根本没有“念”的意思。因此，藤田宏达接着指出，中国、日本净土宗把一念解释为一声，是“后世之解释”，换言之，不是经典原来的意思，他认为，比对梵本之后，“几乎是可以成为决定说”。

（5）善导《观经疏》“弥陀光明唯摄念佛人”的诠释学缺陷第七〈摄取章〉所立的宗旨是：“弥陀光明不照余行者，唯摄取念佛行者”，这是一个很特别的观念。

《无量寿经》的“序分”中，谈到来会的菩萨大士所具备的德行，其中有：“以不请之法，施诸黎庶。如纯孝之子，爱敬父母，于诸众生，视若自己。”（T12．266b）又说诸佛之德，有：“如来正觉，其智难量，多所导御；慧见无碍，无能遏绝。”（T12．266c）换句话说，菩萨大士与诸佛如来，无论是出于主观的意愿，还是客观的能

力，都没有被他拒绝的众生。诸佛菩萨“以不请之法，施诸黎庶”，成就“无缘大慈，同体大悲”，这是佛教的常说。但是法然上人在这里的立义，显然与此常说相反。这样的讲法，它有没有经典的根据呢？

〈摄取章〉先引的经典是《观无量寿经》：“无量寿佛有八万四千相，一一相中各有八万四千随形好，一一好中复有八万四千光明，一一光明遍照，十方世界，念佛众生，摄取不舍。”（T12．343b）然后引善导大师的《观经疏》对这段经文的诠释：“从‘无量寿佛’，下至‘摄取不舍’以来，正明观身别相，光益有缘。即有其五：一明相多少，二明相好多少，三明光多少，四明光照远近，五明光所及处，偏蒙摄益。”（T37．268a）由此可见，因为善导大师的《观经疏》把“一一光明遍照，十方世界，念佛众生，摄取不舍。”解释为“光所及处，偏蒙摄益”，也就是说，阿弥陀佛的光明，只摄取念佛的众生。因此，法然根据善导的解释，说：“弥陀光明不照余行者，唯摄取念佛行者”是顺理成章的。

〈摄取章〉又引善导大师的《观念法门》云：“又如前身相等光，一一遍照十方世界。但有专念阿弥陀佛众生，彼佛心光，常照是人，摄护不舍，总不论照摄余杂业行者。”（T47．25b）《六时礼赞》云：“弥陀身色如金山，相好光明照十方，唯有念佛蒙光摄，当知本愿最为强。”（T47．446b）由此可见，“弥陀光明不照余行者，唯摄取念佛行者”是善导大师一贯的见解，而为法然所接受。

但是这样的解释，认为“阿弥陀佛的无量光明，只摄取念佛的行者，对其他的行者，则不照摄”，不能不让人启疑。因为这等于是说，阿弥陀佛的光明摄取，是有局限的、有差别的，与“阿弥陀佛”的意思，也就是“无量光佛”、“无碍光佛”等意义不同。而且，《观无量寿经》这段经文之后，接下来就界定说：“佛心者，大慈悲是，以无缘慈，摄诸众生。”（T12．343b）“以无缘慈，摄诸众生”不是恰恰与善导大师用“亲缘”、“近缘”、“增上缘”来说明“佛光普照，唯摄念佛者”相反的吗？因此，笔者认为，善导大师的诠释可能有商榷的余地。

《观无量寿经》是净土三经中，唯一没有梵文本的，同时也没有西藏语译本，因此无法从不同语言的译本去探讨原意。《观无量寿经》只有一种汉译本，所以也没有异译本可以比对。但此经有其他的注释书，我们只能退而求其次，以其他注释者的意见来作比对。

在现存的《观无量寿经》诸注释中，时代最早的应属净影慧远(523-592)的《观无量寿经义疏》。翻阅净影的注疏，发现他对此段经文断句，与善导的不同。他认为：“无量寿佛有八万四千相，一一相中各有八万四千随形好，一一好中复有八万四千光明，一一光明遍照十方世界。”此句以上，是分别叙述阿弥陀佛真身的相状，以下“念佛众生，摄取不舍其光、相、好，及其化佛，不可具说，但当忆想，令心眼见。”是“总以结劝”。[70]

净影的断句可能是较合理的。一方面，《观无量寿经》这一段经文主要在描述如何“观无量寿佛的身相光明”。“无量寿佛有八万四千相，一一相中各有八万四千随形好，一一好中复有八万四千光明，一一光明遍照十方世界。”从文句的形式和意义来说，都是适当而完整的。“念佛众生，摄取不舍其光、相、好，及其化佛，不可具说，但当忆想，令心眼见。”这句话的词语结构完整，如果没有“念佛众生，摄取不舍”则变成没有主词的句子。因此净影的断句是比较合理的。

善导的断句，把“念佛众生，摄取不舍”加到形容阿弥陀佛的相好中，接在后面，变成“无量寿佛有八万四千相，一一相中各有八万四千随形好，一一好中复有八万四千光明，一一光明遍照十方世界念佛众生，摄取不舍。”意思是说，佛的“相”中的“好”中的“光明”会摄取不舍念佛众生。这样理解，一方面在文词上变成倒装句，且字词不太通顺。另一方面，说“佛的光明”会“摄取不舍念佛众生”，从意义上也有疑滞。因为说佛身的光明“遍照”十方世界，是合理的；说光明能够“摄取”，意义比较不通；“光明”是色法，而非“心法”，能“摄取不舍念佛众生”应是“佛心”而非佛身。

因此，《观无量寿经》接下来说：“作是观者，名观一切佛身。以观佛身故，亦见佛心。佛心者，大慈悲是，以无缘慈，摄诸众生。”这段话，不但显明以上是“观佛身”，而且以“大慈悲是，以无缘慈，摄诸众生”来说明佛心，也显明佛对众生的摄受是没有差别的。

“佛身光明，遍照十方世界”和“佛心慈悲，以无缘慈，摄诸众生”是佛教的通义，净土经中所说的阿弥陀佛也是如此。如《阿弥陀经》说：“彼佛光明无量，照十方国，无所障碍，是故号为阿弥陀。”（T12．347a）《无量寿经》说：“无量寿佛，光明显赫，照曜十方，诸佛国土，莫不闻焉。”（T12．270b）法然说：“弥陀光明不照余行者，唯摄取念佛行者。”意思是说，弥陀佛光不照非念佛者，即是“佛光有所障碍”之意[71]。

《无量寿经》又说，极乐世界的诸菩萨：“于诸众生，得大慈悲，饶益之心；柔润调伏，无忿恨心；离盖清净，无厌怠心……其大悲者，深远微妙，靡不覆载。”（T12．273c-274a）菩萨尚且如此，何况是佛？因此，说阿弥陀佛有所不照、不摄，是无法想像的。而这却是善导与法然的重要主张，而此主张并无法由其他经句作为佐证，只有一个可能由误读《观无量寿经》而来的孤证。

从“与佛教通义相违”，加上“断句误读的可能性”，还有“无其他经证”都使得第七〈摄取章〉所立的宗旨：“弥陀光明不照余行者，唯摄取念佛行者”难以成立。

（二）检视《选择集》自身的诠释学路径

以上主要检视的是《选择本愿念佛集》所引用的道绰、善导着作中的诠释学瑕疵。以下开始，检视作者法然上人在诠释经典时存在的问题。

（1）从“无缘大慈的佛”到“不忆念众生的佛”（第二〈二行章〉）《选择本愿念佛集》第七〈摄取章〉所引的，还有《观经疏》卷三的下一段文字，即善导大师把“一一光明遍照，十方世界，念佛众生，摄取不舍”解释为“光所及处，偏蒙摄益”之后，又以“亲缘”、“近缘”、“增上缘”来说明释“何以佛光普照，唯摄念佛者”。其中的“亲缘”是这样说明的：“众生起行，口常称佛，佛即闻之。身常礼敬佛，佛即见之。心常念佛，佛即知之。众生忆念佛者，佛亦忆念众生，彼此三业不相舍离，故名亲缘也。”（T37．268b）法然上人在《选择本愿念佛集》第二〈二行章〉也引据善导大师的这一段文字，并作了进一步的推衍。他说：“众生口不称佛，佛即不闻之。身不礼佛，佛即不见之。心不念佛，佛即不知之。众生不忆念佛者，佛不忆念众生，彼此三业常相舍离，故名‘疏行’也。”

法然的这一段文字，全是由《观经疏》的文字，把“常”字改为“不”、“不”改为“常”而成。从逻辑来说，这样的“翻对”改写并不合法[72]。

而且，从法然的这个立义本身来看，也成为相当荒谬的“佛陀观”。因为，如果法然的讲法成立的话，阿弥陀佛的“闻、见、知、忆念”就变成被动的；如果众生不“称呼、礼敬、忆念”的话，阿弥陀佛就茫然不闻不见不知。阿弥陀佛的“闻、见、知、忆念”，必须以众生的主动发起为前提。这种被动地见闻觉知的佛，他的所知所见，一定是疏漏百出、极为狭窄的，怎能称之为“正遍知”呢？怎能说他的光明是“遍照”呢？

杨仁山先生的〈评《选择本愿念佛集》〉，对于〈二行章〉法然的“翻对”批评说：“如是翻对，是世俗见，即是非量，属遍计性。”[73]“非量”是“不正确”之意；“属遍计性”是“错误的猜测”之意。

同样一段文字，《观无量寿经》说阿弥陀佛是“以无缘慈，摄诸众生”，经过善导《观经疏》的诠释变成“光所及处，偏蒙摄益”，到法然《选择本愿念佛集》的翻对，进一步变成“众生不忆念佛者，佛不忆念众生”。原来是主动、广大、无碍的佛，经过两层推衍，竟然最后变成被动、狭窄的佛。无怪乎杨仁山先生对此不以为然。

（2）从“不要舍专修杂”到“舍杂修专”（第二〈二行章〉）第二〈二行章〉所立的宗旨是：“善导和尚立正杂二行，而舍杂行归正行之文”。所引的根据是《观经疏》第四，善导云：“若行后杂行，即心常间断，虽可回向得生，众名疏杂之行也。”

关于“杂行”的定义，善导云：“除此正助二行之外，自余诸善，悉名杂行。”法然则解释成：“此外，亦有布施、持戒等无量之行，皆可摄尽杂行之言。”“布施、持戒等无量之行”，乃指“布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若等六度万行”之意。

法然在第二〈二行章〉又引善导《往生礼赞》之文：“若欲舍专修杂业者，百时希得一二……”。善导的原文，是劝人“不要舍专修杂”，但到了法然手上，加一转语，变成要人“舍杂修专”。字序前后调动，意义在此偷换。

事实上，劝人不要“舍专修杂”和要人“舍杂修专”，意义是不一样的。

善导的观念，认为往生的因行，以读诵净土三经等、思惟观察忆念极乐依正庄严、礼敬阿弥陀佛、称念阿弥陀佛名号、赞叹供养阿弥陀佛，这五种正行是最为切要的；其中念念不舍地称念名号更是切要中的切要。其余的诸善，因为没有那么切要，因此称为杂行。他认为，想要往生极乐净土的人，不要舍弃切要的正行，而把精力置于次要的杂行。但是，法然上人经过一转语，变成“必须舍弃六度万行，专门来修称名念佛一行”。善导的原意，是要人分清“主要”和“次要”，到了法然变成要舍弃一切万行，唯立称名一行。二者的差异是很明显的。

善导大师提倡的念佛，与六度万行并没有冲突。何以证明？如《观经疏》第四，简要叙述净土信仰的内容是：“释迦佛指赞弥陀，毁呰三界六道，专心念佛及修余善，毕此一身，后必定生彼国”（T37．271c）、“释迦所说相赞，劝发一切凡夫，专心念佛及修余善，回愿得生彼净土”（T37．272a）“专心念佛及修余善”是连贯在一起说的。这与法然主张的“且抛诸杂行”是明显不同的。[74]

又《观经疏》第四，界定“念佛”的意义：“言‘念佛’者，即专念阿弥陀佛口业功德、身业功德、意业功德，一切诸佛亦如是。又一心专念诸佛所证之法，并诸眷属菩萨僧。又念诸佛之戒，及念过去诸佛、现在菩萨等难作能作，难舍能舍，内舍、外舍、内外舍。此等菩萨，但欲念法，不惜身财。行者等既念知此事，即须常作仰学前贤后圣舍身命意也。”（T37．273c）善导大师在这里指出的是，念佛的人，既然知道佛的诸种功德，以及成就功德的因行，即须仰学前贤后圣的作为。而这些内容，不外即是布施、持戒等六度万行。换言之，善导大师认为，念佛之人，仰学六度万行，乃是必然的结果。这与法然主张的“且抛诸杂行(即六度万行)”也是明显不同的。

《选择本愿念佛集》引善导大师《观经疏》之文加以诠释，却得到与原着不同的见解。这样的

诠释，连基本的属于依文解义的“析文诠释学”都不合格。事实上，法然如何从善导的着作推衍出他自己的主张？就只是把“不要舍专修杂”，讲成“舍杂修专”而已。而这样的诠释，所犯的错乃属于基本的语意学、逻辑学的层次。事实上，在佛教的名着中，会犯逻辑层次错误的，实在是少之又少，《选择本愿念佛集》是难得的一本。

（3）“无中生有、有却成无”的“选择本愿”（第三〈本愿章〉）善导大师把《无量寿经》第十八愿文的“十念”改为“十声”已如前述。又，法然把善导大师劝人不要“舍专修杂”改成了“舍杂修专”，而把往生的因行定为“唯有称名一行”。法然在此基础上，于第三〈本愿章〉中，针对《无量寿经》阿弥陀佛的本愿，发明了一个奇特的诠释。

《无量寿经》卷上，叙述阿弥陀佛的本生——法藏比丘，在发无上菩提心之后，请世自在王佛为他开演其他诸佛净土的清净庄严，以协助他发“摄净土愿”。世自在王佛应其所请，广说二百一十亿佛刹(唐译《大宝积经．无量寿如来会》作“二十一亿清净佛土”)的情况。据此，法藏比丘发了超越这些佛土的摄净土愿，其内容即以四十八愿来呈现。

这一段经文，《无量寿经》的古译本，《佛说无量清净平等觉经》和《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》都使用了“选择”这个词。前者说：“其佛则为选择二百一十亿佛国中诸天人民善恶国土之好丑，为选心中所愿用与之。”(T12．280c)后者说：“其佛即选择二百一十亿佛国土中诸天人民之善恶、国土之好丑，为选择心中所欲愿。”(T12．301a）[75]
法然的《选择本愿念佛集》名称中的“选择本愿”四字，显然是由此而来的。

法然据此，发明了一个很特别的观念来解释何谓“选择本愿”。他说：“夫约四十八愿，一往各论选择摄取之义”[76]，也就是说，四十八愿的每一个愿，都代表了法藏比丘在二百一十亿佛土中，选择了其中一种方式，而舍弃其他种方式来建立极乐净土。

针对第十八愿，法然进一步提出了一个诠释，认为“选取专称佛号”作为“往生行”，这就表示极乐净土“排除”了其他各种善行，从而形成了极为怪异的理论。他是这样说的：

第十八“念佛往生愿”者：于彼诸佛土中，或有以布施为往生行之土，或有以持戒为往生行之土，或有以忍辱为往生行之土，或有以精进为往生行之土，或有以禅定为往生行之土，或有以般若为往生之土，或有以菩提心为往生行之土，或有以六念为往生行之土，或有以持经为往生行之土，或有以持咒为往生行之土，或有以起立塔像饭食沙门，及以孝养父母，奉事师长等种种之行，各为往生行之国土等，或有专称其国佛名为往生行之土，如此以一行配一佛土者，且是一往之义也。再往论之其义不定，或有一佛土中，以多行为往生行之土，或有多佛土后，以一行通为往生行之土，如是往生之行，种种不同，不可具述也。即今选舍前布施持戒乃至孝养父母等诸行，而“选取专称佛号”，故云选择也。[77]

关于法藏比丘在了解二百一十亿佛土的清净庄严之后，如何发愿建立自己的净土，印顺法师的诠释是：“阿弥陀佛本愿，是选择二百一十亿国土而结成的。虽然净佛国愿，都存有超胜秽土的意识根源，但在形式上，弥陀本愿，不是比对秽土而是比对其他净土的。要创建一理想的世界，为一切净土中最殊胜的。……依愿文，这是一切国土中最理想的。所以说：‘令我洞视（天眼通）、彻听（天耳通）、飞行（神足通），十倍胜于诸佛’。‘令我智慧说经行道，十倍于诸佛’。‘令我顶中光明……绝胜诸佛’。”[78]

此义，唐译《大宝积经．无量寿如来会》也说：“彼二十一俱胝佛刹，法处比丘所摄佛国超过于彼。”(T12．93b)换句话说，极乐净土相对于二百一十亿佛土，是超越它们、比它们更殊胜。但法然的诠释却认为是：“在二百一十亿佛土的各种样态中，选择其中一种样态。”

笔者认为，诠释经典，本来就容许不同的诠释。法然上人从古译本中的“选择”二字，得到灵感，提出自己的诠释观点，并不为过。但问题是，在《无量寿经》中，谈到十方众生如何往生的，有第十八愿、十九愿、二十愿。综观这三愿，谈到极乐净土所摄取的众生，主要是“愿生则生”，无论是“志心信乐，欲生我国，乃至十念”，还是“发菩提心，修诸功德，至心发愿，欲生我国”、“闻我名号，系念我国，植诸德本，至心回向”都有此意。尤其是第十八愿，其义至明。从第十九及二十愿来看，“修诸功德”、“植诸德本”，这一“诸”字，显见并不排除愿生净土的行人，可以“修诸功德”、“植诸德本”，也就是“布施、持戒……乃至孝养父母等诸行”。但是，法然这里的诠释，认为：“弥陀如来不以余行为往生本愿，唯以念佛为往生本愿”，却完全无视于第十九、二十愿的存在，把“诸行”排除了，显然违背了《无量寿经》的明文。

还应当指出的是，《无量寿经》第十八愿的原文是“乃至十念”，指的是“心念”，而不是“十声”。法然取善导的诠释，再把它安在这里，这样就把原来经中不曾提到的“称名”变成极乐净土唯一的“往生之行”，却把经中提到的“修诸功德”、“值诸德本”否定了。

解释经典，却可以完全相反过来，把经中原来没有提到的“专称佛号”说成“唯一的往生行”，把原文肯定的“修诸功德”，说成是“被排除的往生行”。这样的诠释法，是明显违背经意的。

（4）以称名数量多少，定往生品位高低（第五〈利益章〉）《选择本愿念佛集》第五〈利益章〉先引《无量寿经》：“其有得闻，彼佛名号，欢喜踊跃，乃至一念，当知此人，为得大利

，则是具足，无上功德。”和善导《往生礼赞》的“其有得闻彼，弥陀佛名号，欢喜至一念，皆当得生彼”二偈，主要在根据前一偈，试图说明什么是“念佛的无上利益”。

《无量寿经》的三辈往生人，都是“愿生彼国”；而上辈人“修诸功德”，中辈人“多少修善”，下辈人“不能作诸功德”，显然是依“念佛”之外的“余行”功德，分别其往生之后品位的高下。

但是，法然却根据“其有得闻，彼佛名号，欢喜踊跃，乃至一念，当知此人，为得大利，则是具足，无上功德”此偈，认为《无量寿经》只赞叹“念佛是无上功德”，其余诸行则“舍而不叹，置而不论”，由此推论：“诸行多少”不是分别往生品位差别的根据，而是“唯就念佛一行，分别三辈”[79]。也就是，根据念佛的深浅或多少，来决定品位的高下。

法然这样的诠释，并不是全然不可能。但是，若我们就此再重读《无量寿经》三辈往生文[80]，看到的仍然是强调三辈人的诸行功德差别，在“一向专念无量寿佛，修诸功德，愿生彼国”方面，看不出经文有强调其差别的迹象。因此，我们也不能不对法然的诠释略作保留。

法然接着说：“若约念佛分别三辈，此有二意：一随‘观念浅深’而分别之，二以‘念佛多少’而分别之。”[81]换言之，法然认为，是“观想念佛”的功夫深浅，和“称名念佛”的数量多少，决定了品位的高下。

法然在此章，甚至还明文指出，每天称名三万遍以上的，就是上品上生；数量减少，品位就低下。一念乃至十念的，就是下辈人[82]。能够把往生净土的品位，如此明码标价出来，只要看今生称名的数目字，就知道来世往生的品位。由这一点来看，法然上人的净土学，可谓独步千古。

明．蕅益大师所作的《佛说阿弥陀经要解》有一段经常被引述的话：“文中‘应当’二字，即指深信。深信发愿，即无上菩提。合此信愿，的为净土指南。由此而执持名号，乃为正行。若信愿坚固，临终十念一念，亦决得生。若无信愿，纵将名号持至风吹不入，雨打不湿，如银墙铁壁相似，亦无得生之理。修净业者，不可不知也。”[83]换句话说，蕅益大师从《佛说阿弥陀经》几次强调：“若有众生，闻是说者，应当发愿，生彼国土”看出，往生净土主要是接受佛之召唤而生起的“信愿”，而不是称名的多少、与功夫的深浅。汉传佛教的净土教与法然的净土教，确有见解的不同。学者应该回归根本经典，善加分辨。

事实上，若依《无量寿经》三辈往生段、《观无量寿经》九品往生段，以及《阿弥陀经》再三强调“众生闻者，应当发愿”，都可以看出，众生往生净土的因缘，是闻知阿弥陀佛极乐世界的庄严，生起愿生彼国的心念，就已成办[84]。从其能够往生净土而言，是平等无二的；而其往生品位的差别，则决定于这些愿生净土的人，今生善行的差别。也就是说，“接受弥陀召唤的愿生之心”，也就是依他力，成办往生；但是此人今生的世出世间善、六度万行的努力，仍可影响其往生后品位的高低。在这当中，“尽量多的称佛名号，乃至一日数万遍，念得愈多，品位愈高”，是净土三经中从来不曾说到的。因此，接受弥陀召唤，愿生极乐的人，应以蒙恩必得往生之安心，随缘随分修诸善，回向已经必生的净土。这是净土三经的通义。强调称名的数量，甚至作为往生品位高下的根据，并不是净土三经典的内容。

（5）

“无上”之上，还有“十无上…恒沙无上”（第五〈利益章〉）《选择本愿念佛集》在第五〈利益章〉中，接下来诠释《无量寿经》“其有得闻，彼佛名号，欢喜踊跃，乃至一念，当知此人，为得大利，则是具足，无上功德”偈中提到的“一念”“具足无上功德”，他说：“‘无上功德’者，是对‘有上’之言也；以余行而为有上，以念佛而为无上也。”这个诠释是对的。但他接着说：“既以一念为一无上，当知以十念为十无上，又以百念为百无上，又以千念为千无上，如是展转，从少至多，念佛恒沙，无上功德，复应恒沙，如是应知。”就曲解了经意。

因为“其有得闻，彼佛名号，欢喜踊跃，乃至一念，当知此人，为得大利，则是具足，无上功德”强调的是，即此一念就是“无上功德”。而“无上”是无法计数的。法然发明的“一无上”“十无上”“百无上”“千无上”“恒沙无上”根本就是乱讲。数学的常识，一个“无限大”的十倍、百倍、千倍是一样大的，因为仍然是“无限大”。如果有了“一无上”，还要追求“十无上”、“百无上”、“千无上”、“恒沙无上”，根本就不通。如果“十无上”比“一无上”大，那“一无上”就不是“无上”，自语相违故。

《无量寿经》偈语强调的是：接受弥陀召唤或邀请的那一念心，已经具足了无上的功德。法然显然认为，有比这“一念”(法然理解为“一声”)是更“上”的，也就是“十念、百念、千念，乃至恒沙数的念”。这样的诠释，似乎隐含着「一念”不是“无上”，所以才认为多多益善，显然违失了经意。

（三）

结语：《选择本愿念佛集》成立的可能性以上大略检视了《选择本愿念佛集》在诠释佛典时，存在的一些理论缺陷。《选择本愿念佛集》可以商榷的内容，当然不止这些，如果要详论的话，还可以指出其他一些地方。但是本文的篇幅早已超过原先设想的太多，所以不拟再细论。

以上的评论，主要锁定在傅伟勋教授所说的五个诠释学层次中的“实谓”和“意谓”层次，也就是检视其“阐教”是否具有足够的客观基础，和逻辑合法性。傅教授提出“创造的诠释学”

，在于指出一个思想传统(如佛教思想传统)的延续、继承、重建、转化或现代化，可以怎样进行。他说：“创造的诠释学反对任何彻底破坏传统的‘暴力’方式，也不承认不经过这些课题的认真探讨，而兀自开创全新的思想传统的可能性。[85]”傅教授这里说的“暴力”，指的是“曲解”或“武断”这一类的，以主观的构想，强加到经典诠释上的作为。[86]杨仁山先生之所以指摘《选择本愿念佛集》“与经意不合处颇多[87]”，主要的着眼点也应该在此。从上来指出的几点，应足以显明杨先生的评论并不是没有根据的。

但是，笔者并不认为《选择本愿念佛集》提出的观点，因此就完全没有价值，或者完全不能成立。因为如果不追究法然上人如何得出其净土信仰内容的诠释过程，只看他得到的结论，也就是：在知见上，劝人了知自己实是愚顽的凡夫，应当信受弥陀的救度，而在行持上，不简根器、不尚虚玄，唯是老实念佛，称名不辍。这实在没有偏离净土三经的大意，甚至应当说，自有其简要直截的风格，值得赞叹。

法然上人的净土教理，主要的问题在于他除了“称佛名号”之外，一切都“抛舍”的态度。这样的态度，从整体佛教的观点来看，当然是太过火了。因此，笔者认同杨仁山先生的意见：“一切教规，概不更动，但将‘舍圣道’之语，隐而不言。不过少小转移之间，便成契理契机之教。”[88]然则，从更宽泛的角度来看，法然之教是“无禅有净土”之教，依汉传佛教的“永明四料简”，也是可以成立的。法然上人的立教，坚守“无禅有净土”之教的立场，因而有种种看似“谤法”的讲法[89]，但究其实，其动机与心态并非出于毁谤佛法，相反的，乃是出于对佛教的深信之故。所以应该是无咎的。相反的，汉传佛教既然主张“有禅有净土”和“无禅有净土”都是很好的，那么，也就应当可以容许法然的主张，可以有其一席之地。

又，虽然上来指摘了《选择本愿念佛集》推衍经典以建构理论的过程存在一些缺陷。但是，平心而论，他的结论并不是没有经典根据的。如信仰“唯依称诵阿弥陀佛名号，念念不舍，得以往生极乐世界”，在后汉月支三藏支娄迦谶所译的《佛说般舟三昧经》中，就说到了。这就是：“菩萨于此间国土念阿弥陀佛，专念故，得见之。即问：‘持何法得生此国？’阿弥陀佛报言：‘欲来生者，当念我名，莫有休息，则得来生。’”（T13．998a）《十住毗婆沙论．易行品》也说：“阿弥陀佛本愿如是：若人念我，称名自归，即入必定得阿耨多罗三藐三菩提。是故常应忆念。”（T26．43a）《大宝积经．无垢施菩萨应辩会》也说：“云何得净土，及与清净僧，智者得长寿？称名获安乐，方便至彼岸，见谛不取证，能度无量众，劝乐行善根。”（T11．560c）又，专称佛名即得见佛，如《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》提到了“速得无上正等正觉”的“一行三昧”，其修法是：“善男子善女人欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字。随佛方所，端身正向，能于一佛念念相续，即是念中能见过去未来现在诸佛。”（T8．731a）关于只依信佛念佛，不依凡夫的善行，即得往生极乐净土。《阿弥陀经》：“不可以少善根福德因缘得生彼国”。穆勒博士依据梵本所作的翻译为：“众生往生于阿弥陀如来的佛国，并不是由于此世（this present life）实践的善行所导致的结果。”[90]直接显明此义。《无量寿经》的下辈往生段，也是其明证：“其有至心，欲生彼国，假使不能作诸功德，当发无上菩提之心，一向专意，乃至十念，念无量寿佛，愿生其国。若闻深法，欢喜信乐，不生疑惑，乃至一念，念于彼佛，以至诚心，愿生其国。此人临终，梦见彼佛，亦得往生。”(T12．272c)依此数段经文，法然经过“舍闭搁抛”所剩下来的“唯称佛名号，念念不舍”的净土教，至少可以确立，无可动摇。

笔者认为，对于日本净土信仰无须深责的另一个理由是，从法然上人撰写《选择本愿念佛集》（1198年）以来，已经有众多佛教学者为此往复论战过了。此书初问世时，先后有公胤《净土决疑抄》、明惠《选择集摧邪论》及《摧邪论庄严记》等书加以批判[91]。法然上人寂后，天台宗僧撰《弹选择集》，法然的弟子隆宽撰《显选择集》，后来（1227年）还因此引发武力冲突，导致法然上人的遗体不得不被迁葬、火化，朝廷下令禁止念佛、法然门人多人被流放的“嘉禄法难”[92]。后来，日莲宗的创始者日莲大圣人，写了〈立正安国论〉，极力批判《选择本愿念佛集》，并在文应元年（1260年）呈给幕府。结果引发信仰净土宗的当权者，及净土宗人袭击日莲，其后还有一连串对日莲的攻击与流放[93]。即使经过这样的惨烈的争论，甚至由此引发被宗教迫害，与对他人实施宗教迫害，但双方并没有因此而消灭，而仍然各行其是，净土系与日莲系仍是今天日本最主要的两种佛教信仰型态[94]。

笔者相信，经过激烈的论辩之后，日本净土宗的教义，在巩固自宗的同时，一定会有适当的自我调整与重新诠释，并形成其传统。而这一传统的形成，必定会在佛教经典大传统的规范下，不致走得太远。譬如，据涂玉盏教授的研究，据传年幼即在法然座下出家，并曾在法然上人撰写《选择集》时，担任助手工作的弟子证空上人(1177-1247)，“面对恩师‘废诸行归念佛’的主张所引起的轩然大波，自然地被迫负起提出解套的使命。”[95]证空上人的净土教学，重视传持菩萨戒、重视天台宗理论，已经向全体佛教趋近了，也完全合乎杨仁山先生的期待，即“一切教规，概不更动，但将‘舍圣道’之语，隐而不言。不过少小转移之间，便成契理契机之教”[96]。证空上人是净土宗西山派的创立者，足见日本的净土宗至少有部份流派已非全然原汁原味的法然之教。

又据望月信亨的《净土教概论》指出，法然的“门下诸家”为了“诸行能否往生”引发诤论，而有种种不同的主张。[97]望月信亨引睿山行观的着作，指出它的原因，除了各人对师说的理解不同之外，还有一个原因是：“净土三经中，说有定散诸行之往生，(故)不劳审持而建立如此异议[98]”足见依据经典来修正师说的意向，在法然弟子中出现，也是势所必然的。

但即使在这样的情况下，法然上人在净土信仰的发展中，仍然能够占一个无可替代的位置。究其原因，就在于他是历史上第一个竭力站在“无禅有净土”的位置，并尽情地加以发挥的人，自有其动人的感召力。从整体佛教来说，尤其就净土信仰来说，这本是全体佛教或净土信仰可以开展出来的“应有之义”。他的立场可能有些许的偏颇，他的论证过程也可能有些粗暴，但这并不能掩盖他超卓的宗教洞见。尤其当我们不看他诠释经典的牵强，只看他直抒念佛观念的文字，其诚恳之情跃然纸上，的确是非常精彩的。

笔者希望以上对于《选择集》的种种诠释学检视，是为尊重佛教经典、尊重事实真相而作。希望透过以上的讨论，能够显扬并回归大乘佛教净土信仰的真实义，并在此基础上，看到日本净土信仰无可磨灭的价值。

世亲作《俱舍论》，其中部份内容批评了当时的大宗派“说一切有部”的论义；世亲在结尾时说：“迦湿弥罗议理成，我多依彼释对法；少有贬量为我失，判法正理在牟尼”。笔者在此也要声明的是，谨以诚挚之心，提出自己的观点，自己亦无能认为这样就一定是对。更重要的是，笔者必须强调，日本净土教义能够给予汉传佛教净土信者许多启发，是不容一概抹杀的。本篇对于道绰、善导乃至《选择集》的些许意见，并不能减损这些着作的难以掩盖的光华。

---注：

[1].
《杂阿含经》(卷20)：“长者白尊者摩诃迦旃延：‘世尊说依四不坏净，增六念处，我悉成就。我当修习念佛功德，念法．念僧．念戒．念施．念天。’尊者摩诃迦旃延语长者言：‘善哉！长者！能自记说，得阿那含。’”（T2．145c）同样的因缘，在《杂阿含经》(卷37)1033经，佛对达磨提离长者说：“善哉！善哉！汝今自记阿那含果。”（T2．270a）[2].
印顺法师《初期大乘佛教之起源与开展》，整理初期大乘佛教的主要内容，首先是“般若法门”，其次即“净土法门”。该书第十二章〈净土与念佛法门〉，一开始就指出：“大乘佛法的兴起，与净土念佛法门有密切的关系。原则的说，大乘是不离念佛与往生净土的。”页759，台北，正闻出版社，民国70年5月出版。

[3].
永明禅师〈禅净四料简〉的全文是：“有禅无净土，十人九错路，阴境忽现前，瞥尔随他去；无禅有净土，万修万人去，但得见弥陀，何愁不开悟；有禅有净土，犹如带角虎，现世为人师，来生作佛祖；无禅无净土，铜床并铁柱，万劫与千生，没个人依怙。”见杨曾文，《宋元禅宗史》，页706，北京，中国社会科学出版社，2006年10月第1版。

[4].
英武、蒲正信着，《净土宗大意》第二章第三节〈五代及宋元时期之净土宗〉：“归向净土，天台一门特多，属其门流者，殆皆是求往生净土者。其次，禅僧之禅净双修，云门宗一派多出愿生净土者。在宋代不甚振兴之律、华严等宗间，亦有传赞仰信净土之事实。”，页43，中国，巴蜀书社，，2004年9月第1版。

[5].
杨仁山，〈重刊净土四经跋〉：“予初闻佛法，惟尚宗乘，见净土经论，辄不介意，以为着相庄严，非了义说。及见云栖诸书阐发奥旨，始知净土一门，普被群机，广流末法，实为苦海之舟航，入道之阶梯也。”《等不等观杂录》卷3，页22右。台北，新文丰出版公司，民国62年6月初版。

[6].
蓝吉富，〈杨仁山与现代中国佛教〉，《华冈佛学学报》第2期，收入《听雨僧庐佛学杂集》，台北，现代禅出社，2003年11月，608页。

[7].
杨仁山，〈汇刻古逸净土十书缘起〉《等不等观杂录》卷3，页3。台北，新文丰出版公司，民国62年6月初版。

[8].
小栗栖香顶(原作小粟栖香顶，依杨曾文教授〈杨文会的日本真宗观〉一文之考订改，详见“国学”网站：http://www.guoxue.com/discord/yzw/ywhd.htm。另据许介麟教授的文章〈日本宗教团体如何为战争效劳〉，亦作“小栗栖香顶”，并注其音为“Ogurusu Kocho”。据，《日本常用姓氏表》“Ogurusu”的汉字是“小栗栖”），又名八洲或莲舶，是净土真宗东本愿寺派的僧侣，是近代中日佛教交涉史上第一个来华的日本僧人。1874年(清同治13年)决心对华传教，并在次年(清光绪元年)完成了三部着作，即《真宗大意》、《喇嘛教沿革史》和《真宗教旨》，为实施对华传教作好必要的准备。1876年，受真宗东本愿寺的法主现如的派遣，小栗栖一行于7月中旬先后抵达上海。后在上海英租界内北京路499号租得空房一间，并挂出“真宗东派本山本愿寺别院”的牌子，揭开了近代日本僧侣对华传教活动的端绪。参考：萧平，《近代中国佛教的复兴：与日本佛教界的交往录》，第三章〈日本僧侣的对华传教活动〉，2003年1月第1版，广东人民出版社。

[9].
〈阐教编序〉：“石埭杨仁山先生，评论日本真宗之言详矣。岁丁巳，距先生西归才六年，而稿已濒于散佚。惧其久而失传，乃掇拾丛残，汇为一册。……兹编所录，皆一再搜求而始得之。其《评选择集》一篇，则从《念佛圆通》及后藤书中录出。”见杨文会，《阐教篇》，收在张曼涛编《现代佛教学术丛刊68．净土典籍研究》，345页，台北，大乘文化出版社，民国六十八年四月出版。

[10].
杨仁山，〈评《选择本愿念佛集》〉：“贵宗道友惠赠《七祖圣教》，已将《往生论着》、《安乐集》、《观经疏》刊板流行。顷承心泉大师属刊全书，因逐一检阅，见得此集，与经意不合处颇多，略加评语，就正高明。倘不以为然，请逐款驳诘可也。”见黄夏年主编《杨仁山集

》，96页，北京，中国社会科学出版社，1995年12月。
[11].
杨仁山，〈阐教刍言〉：“顷因北方上人自日本来，建立本愿寺于金陵城内，欲将祖书刊板流行，爰取《选择本愿念佛集》阅之，觉其违经之语甚多，已略加批评。”，见黄夏年主编《杨仁山集》，34页，北京，中国社会科学出版社，1995年12月。
[12].
杨仁山，〈阐教刍言〉，见黄夏年主编《杨仁山集》，34页，北京，中国社会科学出版社，1995年12月。
[13].
杨仁山，〈阐教刍言〉，见黄夏年主编《杨仁山集》，34页，北京，中国社会科学出版社，1995年12月。
[14].
杨仁山，〈与李澹缘(息)书〉：“或疑其为杂修，不若专修之切。盖不知净土一门，括尽一切法门；一切法门，皆趋净土一门。此是纯杂无碍，利根上智所行之道也。”
[15].
杨曾文教授〈杨文会的日本真宗观〉一文，对这场法义讨论的过程有详细的叙述，略谓：“日本真宗大谷派1899年于南京创立本愿寺以后，主持留寺的北方心泉曾托杨文会把日本净土真宗七祖全部刻印出来。此时，杨文会曾对这些着作加以查阅。在检阅日本净土宗祖源空的《选择本愿念佛集》时，"觉其中违经之语甚多"，用笔在书内加以批评；又取小栗栖香顶（栗字原作粟，据日本佛教史书改）所着汉文《真宗教旨》详加阅读，在书内"逐细辩论"，此后被辑出，即《遗着》收录的《评真宗教旨》。他特写出《阐教刍言》，送交北方心泉，并托他以后回国时也将此《阐教刍言》送给南条文雄看。南条文雄在收到杨文会的信和由北方心泉带回的《阐教刍言》之后，给他复信，并赠给他小栗栖香顶写的《念佛圆通》和《阳驳阴资辩》请他阅读，"目任答辩"，"更指摘之"。此后，杨文会着《评小栗阳驳阴资辩》、《评小栗栖念佛圆通》。前者对日本真宗作比较系统的批评，后者侧重对日本净土宗的《选择本愿念佛集》进行批评。后来，日本后藤葆真又作《应于杨公评驳而呈卑见》一书寄送杨文会，他在回信中从十个方面说明自己为什么对真宗进行批评，详细地表明自己的见解。又有一位日本真宗僧人龙舟作《阳驳阴资辩续貂》、《念佛圆通续貂》寄送杨文会，他在读后给龙舟的回信中表示，该讲的已经讲了，"闻者既不见信，则所言便为无益，若再置辩不休，岂非同于流俗争论是非乎！"今后对于真宗教义不再置辩。”杨曾文教授此文，详见“国学”网站：http://www.guoxue.com/discord/yzw/ywhd.htm[16].
蓝吉富，〈杨仁山与现代中国佛教〉，《华冈佛学学报》第2期，收入《听雨僧庐佛学杂集》，台北，现代禅出社，2003年11月，601页。
[17].
杨仁山，〈与日本龙舟书〉，《等不等观杂录》卷8，页35右。台北，新文丰出版公司，民国62年6月初版。
[18].
如〈阐教刍言〉中，杨仁山先生以“释迦教”自命，而批评对方为“黑谷教”，但对方并不接受；〈阳驳阴资辩〉中，小栗栖香顶批评杨仁山“混淆圣净二门”、“不知弥陀佛之愿力”，又岂是杨仁山所能认可？
[19].
印顺法师，〈我之宗教观〉：“宗与教，出于《楞伽经》等，意义是不同的。宗，指一种非常识的特殊经验；由于这种经验是非一般的，所以有的称之为神秘经验。教，是把自己所有的特殊经验，用语言文字表达出来，使他人了解、信受、奉行。如释迦牟尼佛在菩提树下的证悟，名为宗；佛因教化众生而说法，名为教。我们如依佛所说的教去实行，也能达到佛那样的证入（宗）。”（妙云集下编之六），页6。台北，正闻出版社。
[20]
英武、蒲正信合着，《净土宗大意》，引《法苑珠林》的记载，指出西晋阙公则、卫士度师徒往生极乐净土，是现存文献上最初的弥陀信仰者。23-24 页，中国，巴蜀书社，2004年9月。
[21].
蓝吉富老师的新书〈认识日本佛教〉，对日本佛教的各宗派，依其所辖寺院的多寡加以排列，净土系的二十八个宗派，寺院总数约三万，多过第二禅宗系的二万一千多座甚多。104-105页，全佛出版社，2007年10月。
[22].
如印顺法师于〈敬答“议印度佛教史”〉中作此语。《妙云集．无诤之辩》，台北，正闻出版社，1990年3月11版。
[23].
李元松，《阿含．般若．禅．密．净土——论佛教的根本思想与修证原理》：“弥陀法门在教理哲学方面，比起阿含、般若、禅，无可否认是更为疏漏。不过，就修证解脱而言，重要的并不在于理论有多么严密精深，而是在于实践。任何宗派的行人，只要有相应于无我、空的行持，也就能够解脱。如果我们不被艰深难懂富丽动人的佛学名相所吸引，我觉得虔敬修习弥陀法门的人，他们在解脱境的实际造诣往往更胜许多修习中观、密教、禅宗着有盛名的宗教师。”103页，台北，现代禅出版社，1998年2月。
[24].
道绰，《安乐集》：“此《安乐集》一部之内，总有十二大门，皆引经论证明，劝信求往。”
[25]
也有学者认为，事实上没有十二译，至多五译或六译而已。见《望月佛教大辞典》“无量寿经”条。
[26].

印顺法师，《初期大乘佛教之起源与开展》，760页，台北，正闻出版社，民国70年5月出版。

[27].
藤田宏达，《净土三部经各种情形》，指出这个译本，在经录中有三种讲法，一是康僧铠译、二是竺法护译、三是佛陀跋陀罗及宝云共译（或者是宝云译）”，其中，作者藤田宏达的结论是应支持佛陀跋陀罗及宝云共译说。而传统的康僧铠说，实际上是几乎不可能成立的。而竺法护译说，则是使用计算机，采取数理文献学的方法而生出的见解。见：http://www.plm.org.hk/e_book/jtjj/3-2.htm。又，据南华大学宗教学研究所，民国94年周睦修(释德安)的硕士论文，〈《无量寿经》译者考—以佛经语言学为研究主轴〉，以极有说服力的方式，判断译者应该是竺法护。

[28]. 印顺法师，《宝积经讲记》(妙云集上编之二)，页1。

[29]. 蓝吉富，〈刊本大藏经之入藏问题初探〉，中华佛学学报第13期，p170。民国89年，台北：中华佛学研究所。

[30].
一般学者都奇怪于为什么王日休的会集本，没有把《大宝积经无量寿如来会》纳入，认为或许是他没有看到此本，而觉得奇怪。但据王氏的《龙舒增广净土文》卷二，他一方面说：“大藏之中有无量清净平等觉经、阿弥陀过度人道经、无量寿经、无量寿庄严经，四者本为一经。译者不同，故有四名。其舛讹甚多，予久已校正，亦刊板以行。今按此经及余经传，为净土总要。”（T47．257b）而其“净土总要”中，有“又大宝积经云：若他方众生闻无量寿如来名号，乃至能发一念净信，欢喜爱乐，所有善根回向愿生其国者，随愿往生得不退转。此皆佛言也。”（T47．259a）换言之，王日休并不是没有见到《大宝积经无量寿如来会》。

[31]. 王日休，〈大阿弥陀佛经序〉，（T12．326c）。

[32].
参考释宗舜，〈论印光大师评“会集本”〉，http://www.sanghanet.net/sangha/11/11-8/ping11-8-10.htm。

[33].
笔者认为，解决《无量寿经》通行译本问题的可行途径之一，是重视五译中的最佳译本，即唐译本《大宝积经．无量寿如来会》，依此作为重新理解与检视净土宗教义的根据。关于《大宝积经．无量寿如来会》是五译中的最佳本，这是被推尊为净土宗九祖的明．蕅益智旭大师的评语。明．袁宏道的《西方合论》说它“旨富词法”，其他四译则“稍不精”（T47．395b），也是以此本为最佳。被推尊为净土宗十三祖的印光大师，也称赞《无量寿如来会》“文理俱好”（见〈复王子立居士书二〉）。

[34].
杨仁山，〈评《选择本愿念佛集》〉，见黄夏年主编《杨仁山集》，96页，北京，中国社会科学出版社，1995年12月。

[35].
小栗栖真顶，《念佛圆通》，收在慧净法师编《净土决疑》，页87，台北，净土宗文教基金会，2005年12月4版。

[36].
南岳慧思的《大乘止观法门》卷二，有：“是故论云：三者用大，能生世间出世间善恶因果故。以此义故，一切凡圣一心为体，决定不疑也。”(T46．654c)而所引的《大乘起信论》原文是：“三者用大，能生一切世间出世间善因果故，一切诸佛本所乘故，一切菩萨皆乘此法到如来地故。”(T32．575c)明显加了一个“恶”字。

[37].
杨仁山，〈评小栗栖《念佛圆通》〉，见黄夏年主编《杨仁山集》，111页，北京，中国社会科学出版社，1995年12月。

[38].
释龙舟，《念佛圆通续貂》，收在慧净法师编《净土决疑》，页151-152，台北，净土宗文教基金会，2005年12月4版。

[39].
《无量寿经》通行本译者不明，新译者菩提流志不满意而重译，已如前述。另一通行的重要经典—鸠摩罗什译《阿弥陀经》，在最关键的文段，如“不可以少福德因缘得生彼国”、“执持名号，一心不乱”和“心不颠倒”，因译语不明，导致许多不同的诠释与会通。可参考拙着〈从穆勒梵本英译看《阿弥陀经》生因段的三个疑义〉。

[40].
如《无量寿经》第十八愿文，强调往生者“唯除五逆，诽谤正法”，与《观无量寿经》下品下生“五逆十恶之人，临终遇善知识教导称念弥陀名号，也能往生”的冲突是其中一个例子。印顺法师的〈净土新论〉也提到《观无量寿经》所说的，与《无量寿经》有三点显着的不同。一是往生净土的人是否发菩提心；二是五逆、谤法是否往生；三是关于恶人之机的宽窄。详见《净土与禅》，53页，《妙云集》下编之四。台北，正闻出版社，民国79年3月12版。

[41].
藤田宏达，《净土三部经各种情形》，推定《无量寿经》与《阿弥陀经》、《观无量寿经》传出的年代及地点，并介绍其梵文本，及各种译本出土的情形。(《观无量寿经》可能不是印度成立，故无梵本)。见：http://www.plm.org.hk/e_book/jtjj/3-2.htm。

[42].
举例来说，譬如慧净法师虽编辑杨仁山先生与日本真宗信徒的论驳诸文，成《净土决疑》一书，却在“编者序”中，没有提出足够的说明的情况下，就称赞日方，誉之为“简易精到，鞭辟入里，而作者之温良恭让，溢于言表，诚恳之情，跃然纸上。”而对杨仁山则评之为：“杨氏虽修净土，然对净土教理并不专精”、“杨氏之评，有以管窥天，知少言多之感”。见慧净法

师编《净土决疑》，页1-3，台北，净土宗文教基金会，2005年12月4版。又如正德居士着《净土圣道》一书，多引述杨仁山先生批评《选择集》及《真宗教旨》之文，誉之为：“观其对真宗教旨之评论，句句直捣错谬之立论，批评对方则说：“不可如‘选择本愿念佛’之既荒谬又违教悖理之主张，自误而又误人，却不自知。”见正德居士，《净土圣道》，212-222页，台北，正智出版社，2006年12月二版二刷。

[43].
蓝吉富，〈佛教文化型态的形成及其发展〉，页3，《听雨僧庐佛学杂集》，台北，现代禅出版社，2003年11月初版。

[44].
蓝吉富，〈佛教文化型态的形成及其发展〉，页5，《听雨僧庐佛学杂集》，台北，现代禅出版社，2003年11月初版。

[45].
傅伟勋，〈创造的诠释学及其运用〉，《从创造的诠释学到大乘佛学》，页5，台北，东大图书公司，民国79年7月初版。

[46].
傅伟勋，〈创造的诠释学及其运用〉，《从创造的诠释学到大乘佛学》，页11，台北，东大图书公司，民国79年7月初版。

[47].
傅伟勋，〈创造的诠释学及其运用〉，《从创造的诠释学到大乘佛学》，页10，台北，东大图书公司，民国79年7月初版。

[48]. 傅伟勋，〈创造的诠释学及其运用〉，《从创造的诠释学到大乘佛学》，10-11页和45页，台北，东大图书公司，民国79年7月初版。

[49].
法然，《选择本愿念佛集》，105页，台北，本愿山弥陀净舍印行，1994年5月5版。

[50].
杨仁山，〈阐教刍言〉，见黄夏年主编《杨仁山集》，34页，北京，中国社会科学出版社，1995年12月。

[51].
原文作：“问曰：若依师而不依弟子者，道绰禅师者是善导和尚之师也，抑又净土祖师也，何不用之？”表明其对道绰的“不依不用”。

[52].
法然在此，以道绰禅师“三罪未忏，不能往生”讥之。其实违背了自己在《选择本愿念佛集》所立的“往生之业，唯依念佛，不依诸行”的宗义，犯了自相矛盾之过。笔者有一小文述之，即拙着〈选择本愿念佛集的一个错误〉。

[53].
道绰，《安乐集》：“此《安乐集》一部之内，总有十二大门，皆引经论证明，劝信求往。”

[54].
全文为：“《安乐集》上云：问曰：一切众生，皆有佛性，远劫以来，应值多佛，何因至今，仍自轮回生死，不出火宅？答曰：依大乘圣教，良由不得二种胜法，以排生死，是以不出火宅。何者为二？一谓圣道，二谓往生净土。其圣道一种，今时难证，一由去大圣遥远，一由理深解微。是故《大集月藏经》云：“我末法时中，亿亿众生，起行修道，未有一人得者。当今末法，现是五浊恶世，唯有净土一门，可通入路。”是故《大经》云：“若有众生，纵令一生造恶，临救终时，十念相续，称我名字，若不生者，不取正觉。”又复一切众生，都不自量，若据大乘，真如实相，第一义空，曾未措心：若论小乘，修入见谛修道，乃至那含罗汉，断五下除五上，无问道俗，未有其分。纵有人天果报，皆为五戒十善，能招此报，然持得者甚希：若论起恶造罪，何异暴风驶雨。是以诸佛大慈，劝归净土。纵使一形造恶，但能系意专精，常能念佛，一切诸障，自然消除，定得往生。何不思量，都无去心也！”。

[55].
安井广广度、稻城选惠讲述、慧净法师编译，《安乐集要义》，71页，台北，净土宗文教基金会，2005年12月三版。

[56]. 《法然上人全集》，页277。台北，净宗印经会，2003年3月初版。

[57]. 《宋高僧传》卷29〈唐洛阳罔极寺慧日传〉(T50．890b)[58].
法然，〈示圣光之法语〉，见慧净法师编译，《法然上人全集》，页466。台北，现代禅文教基金会，2003年11月2版。

[59].
全文为：《观经疏》第四云：就行立信者，然行有二种：一者“正行”，二者“杂行”。言“正行”者，专依往生经行行者，是名正行。何者是也：一心专诵此《观经》、《弥陀经》、《无量寿经》等。一心专注思想、观察、忆念彼国二报庄严。若礼即一心专礼彼佛。若口称即一心专称彼佛。若赞叹供养即一心专赞叹供养。是名为正。又就此正中，复有二种：一者“一心专念，弥陀名号，行住坐卧不问时节久近，念念不舍者，是名正定之业，顺彼佛愿故。”若依礼诵等即名为“助业”。除此正助二行以外，自余诸善，悉名“杂行”若修前正助二行，心常亲近，忆念不断，名为无间也。若行后杂行，即心常间断，虽可回向得生，众名疏杂之行也。

[60].
杨仁山，〈评小栗栖《念佛圆通》〉，见黄夏年主编《杨仁山集》，110页，北京，中国社会科学出版社，1995年12月。

[61]. 慧净法师编《净土决疑》，页145，台北，净土宗文教基金会，2005年12月4版。

[62].
杨仁山先生的〈评日本僧一柳《读观经眼》〉也有类似的评论。他说：“善导谓：‘望佛本愿意在专称佛名’，若执此以为定判，则佛所说观法，翻成剩语。且佛倘专重持名，而告韦提希

以观想之法，是心口相违也。凡夫且不出此，而况于佛乎？”见黄夏年主编《杨仁山集》，116页，北京，中国社会科学出版社，1995年12月。

[63].
以“佛名”代表整个极乐世界的一切，在《阿弥陀经》也是如此。如此经中，说完“极乐世界的依正庄严，诸上善人俱会一处”之后，玄奘译本说：“得闻如是无量寿佛无量无边不可思议功德名号，极乐世界功德庄严。”

[64].
见杨仁山先生的〈评日本僧一柳《读观经眼》〉，黄夏年主编《杨仁山集》，116页，北京，中国社会科学出版社，1995年12月。

[65].
势观上人，《净土随闻记》记述法然上人自述与某僧的对话：“僧问予曰：‘闻公立净土宗，尔乎？’予答曰：‘然也！’又问：‘依何经论立之耶？’答曰：‘依善导《观经疏》中付嘱文立之。’僧曰：‘其立宗义，何唯依一文耶？’予微笑不答。”，见慧净法师编译，《法然上人全集》，页492-493。台北，现代禅文教基金会，2003年11月2版。

[66].
杨仁山，〈评小栗栖《念佛圆通》〉，见黄夏年主编《杨仁山集》，110页，北京，中国社会科学出版社，1995年12月。

[67]. 慧净法师编《净土决疑》，页145，台北，净土宗文教基金会，2005年12月4版。

[68].
势观上人，《净土随闻记》记述法然上人自述与某僧的对话：“僧问予曰：‘闻公立净土宗，尔乎？’予答曰：‘然也！’又问：‘依何经论立之耶？’答曰：‘依善导《观经疏》中付嘱文立之。’僧曰：‘其立宗义，何唯依一文耶？’予微笑不答。”，见慧净法师编译，《法然上人全集》，页492-493。台北，现代禅文教基金会，2003年11月2版。

[69].
藤田宏达〈净土教中行之中心问题〉见http://www.dharmaseal.org/chinese/boca_publishing/book26/html/11-2.htm[70]. 净影慧远，《观无量寿经义疏》卷2，T37．180c。

[71].
值得一提的是，在法然的叙述脉络中，弥陀光明不照的“余行者”，指的并不是泛指一般性的“十方众生”而已，它主要指的是修行六度万行的其他菩萨行者。明确的说，法然要强调的是“弥陀光明不照修六度万行者，唯摄取称名念佛的行者”。这是法然立义的奇特之处。

[72].
因为从逻辑上说，善导这句话并不否定：“众生口不称佛，佛亦能闻之。身不礼佛，佛亦能见之。心不念佛，佛亦能知之。众生不忆念佛者，佛亦能忆念众生。”因此，直接翻对为“众生口不称佛，佛即不闻之。身不礼佛，佛即不见之。心不念佛，佛即不知之。众生不忆念佛者，佛不忆念众生”是不合乎逻辑的。

[73].
杨仁山，〈评《选择本愿念佛集》〉，见黄夏年主编《杨仁山集》，97页，北京，中国社会科学出版社，1995年12月。

[74].
《观经疏》第四在解释“深心”时，几次提到净土信仰的内容，有时说：“释迦佛指赞弥陀，毁呰三界六道，劝励众生专心念佛及修余善，毕此一生，后必定生彼国。”这是念佛与修善并列。有时说：“释迦指劝一切凡夫，尽此一身，专念专修，舍命以后，定生彼国。”或说：“一切凡夫，不问罪福多少，时节久近，但能上尽百年，下至一日七日，一心专念弥陀名号，定得往生。”这是只提称念佛名，而不论其是否兼修余善。从这些段落，都可以看到，善导大师所提倡的净土念佛法，是以念佛为主，而修诸善行是可与之并存的，净土三经之意大抵如此。而法然上人，虽然自称“偏依善导”，但是却认为称名念佛之外，舍弃其余一切善行，双方的立教明显不同。

[75].
《无量寿经》作：“于是世自在王佛，即为广说二百一十亿诸佛刹土天人之善恶国土之粗妙，应其心愿悉现与之。”(T12．267b)《大宝积经．无量寿如来会》作：“尔时世尊，为其广说二十一亿清净佛土具足庄严。”(T12．93b)宋译《佛说大乘无量寿庄严经》作：“时世自在王如来，即为宣说八十四百千俱胝那由佛刹功德庄严广大圆满之相。”(T12．319a)皆无“选择”的用语与意思。

[76].
法然，《选择本愿念佛集》，26页，台北，本愿山弥陀净舍印行，1994年5月5版。

[77].
法然，《选择本愿念佛集》，26-27页，台北，本愿山弥陀净舍印行，1994年5月5版。

[78].
印顺法师《初期大乘佛教之起源与开展》，页817，台北，正闻出版社，民国70年5月出版。

[79].
法然，《选择本愿念佛集》，42页，台北，本愿山弥陀净舍印行，1994年5月5版。

[80].
《无量寿经》谈到念佛往生极乐净土有“上、中、下三辈”：“其上辈者，舍家弃欲，而作沙门，发菩提心，一向专念无量寿佛，修诸功德，愿生彼国”。中辈“其有至心，愿生彼国，虽不能行作沙门，大修功德，当发无上菩提之心，一向专念无量寿佛，多少修善，奉持斋戒，起立塔像，饭食沙门，悬缯、燃灯、散华、烧香，以此回向，愿生彼国”。下辈则是：“其有至心，欲生彼国，假使不能作诸功德，当发无上菩提之心，一向专意，乃至十念，念无量寿佛，愿生其国。若闻深法，欢喜信乐，不生疑惑，乃至一念，念于彼佛，以至诚心，愿生其国”。

[81].

法然，《选择本愿念佛集》，42页，台北，本愿山弥陀净舍印行，1994年5月5版。
[82].
法然，《选择本愿念佛集》：“下辈文中既有十念乃至一念之数，上、中两辈，准此随增。”“当知三万以上，是上品上生业；三万已去，是上品已下业。既随念佛数多少，分别品位是明矣。”42页，台北，本愿山弥陀净舍印行，1994年5月5版。
[83].
明．藕益，《佛说阿弥陀经要解》，收在藕益编《净土十要》，34页，佛光出版社。1994年1月。
[84].
事实上，法然在此章所引的《无量寿经》：“其有得闻，彼佛名号，欢喜踊跃，乃至一念，当知此人，为得大利，则是具足，无上功德。”说的也是：众生往生净土的因缘，是闻知阿弥陀佛极乐世界的庄严，生起愿生彼国的心念，就已成办，而不是法然认为的：“称佛名号”才能成办。
[85].
傅伟勋，〈创造的诠释学及其运用〉，《从创造的诠释学到大乘佛学》，页46，台北，东大图书公司，民国79年7月初版。
[86].
傅伟勋，〈创造的诠释学及其运用〉，《从创造的诠释学到大乘佛学》，页35，台北，东大图书公司，民国79年7月初版。
[87].
杨仁山，〈评《选择本愿念佛集》〉：“贵宗道友惠赠《七祖圣教》，已将《往生论着》、《安乐集》、《观经疏》刊板流行。顷承心泉大师属刊全书，因逐一检阅，见得此集，与经意不合处颇多，略加评语，就正高明。倘不以为然，请逐款驳诘可也。”见黄夏年主编《杨仁山集》，96页，北京，中国社会科学出版社，1995年12月。
[88].
杨仁山，〈阐教刍言〉，见黄夏年主编《杨仁山集》，34页，北京，中国社会科学出版社，1995年12月。
[89].
日本．日莲的《立正安国论》，极力批判《选择集》，其中即指责其“否定圣道门”乃是“谤法”。
[90]. 参考拙着，〈从穆勒梵本英译看《阿弥陀经》生因段的三个疑义〉。
[91]. 蓝吉富编，《中华佛教百科全书》“选择本愿念佛集”条，5519页。
[92]. 蓝吉富编，《中华佛教百科全书》“嘉禄法难”条，4981页。
[93] 蓝吉富编，《中华佛教百科全书》“日莲”条，1377页。
[94]. 蓝吉富，〈认识日本佛教〉，104-105页，全佛出版社，2007年10月。
[95].
涂玉盏，〈证空的净土教学研究序说〉指出：“法然的高徒证空，面对恩师‘废诸行归念佛’的主张所引起的轩然大波，自然地被迫负起提出解套的使命。”(417页)；“证空性俊逸、闻一知十、常随侍法然学。在随侍师侧所学内容可分三个方向。1.圆顿菩萨戒，承继智者大师的法脉。2.净土真义，承袭善导《观经疏》之精要。3.八宗大纲。可见，法然并非要求弟子们独学净土的”(427页)；“从现存文献中，可知证空不但自己持戒坚固，且热心为人讲戒、授戒”(428页)；“以天台的开会理论为基础，将念佛一行统合、融合诸经的想法，是贯串证空所有的思想、教义的基本主张。”(433页)，“以上诸行事，或许可说明证空在继承善导、法然一脉的净土教义的同时，也并修天台教学及诸行业。”（435页），中华佛学学报第十六期，2003年9月，台北，中华佛学研究所。
[96].
杨仁山，〈阐教刍言〉，见黄夏年主编《杨仁山集》，34页，北京，中国社会科学出版社，1995年12月。
[97].
望月信亨着，释印海汉译，《净土教概论》，185页，新竹，无量寿出版社，1987年9月出版。
[98].
望月信亨着，释印海汉译，《净土教概论》，197-198页，新竹，无量寿出版社，1987年9月出版。

师兄，您好，分享给您学佛精品好书，建议使用电子书阅读器，保护视力，需网盘保存、下载、解压缩，欢迎流通赠阅！
传统文化、戒淫修福、中医养生等
http://pan.baidu.com/s/1kTunurP

弘扬和落实中华传统文化
http://pan.baidu.com/s/1bnhbS4Z

乾隆大藏经（龙藏）txt全-精排版
https://pan.baidu.com/s/16lPR77SvjgPBg2pHsOp2iw

净土宗经论-精排版
https://pan.baidu.com/s/1NcY19feLvDZm739KrGqe5A

https://pan.baidu.com/s/1WGHNSw0kImKgF-Q3mEJ3lQ

般若文海txt
http://pan.baidu.com/s/1xM8Ou

好听的佛号，分享给您
https://pan.baidu.com/s/1XOnbMzMfFluY1h2mlfJTsw

南无阿弥陀佛 南无阿弥陀佛 南无阿弥陀佛
弘愿寺，为纯依善导大师之教、专修净土的念佛道场；寺名「弘愿」，典出善导大师《观经疏》「别意之弘愿」，意为：乘弥陀弘誓大愿力，一切众生得生净土。弘愿寺殿堂建制、本尊安奉、牌匾楹联、念诵仪规，皆完全依善导大师「五正行」为标准，唯突出一个「专」字——专净土，专念佛，专善导。
https://www.hongyuan.si/
以善导大师的净土思想为弘法理念，所有法宝均为免费结缘，免费邮寄。欢迎索请！

佛教净土宗(上面有很多TXT格式经论)
http://www.pureland-buddhism.org/

净宗讲堂 在线观看
http://www.jingzongfashi.com/

戒色义工收集整理
戒色百科全书
http://pan.baidu.com/share/link?shareid=617125&uk=2701938221

东方人生智慧珍品系列丛书（共10册）已绝版
http://pan.baidu.com/s/1tJAWi

请勿堕胎反堕胎宣传单和书籍（请转发，功德无量，利益无量）
http://pan.baidu.com/s/1ntNwL4l

排版助手软件（电脑版，可以排版TXT格式文档，优化格式错误，提升阅读体验）
https://pan.baidu.com/s/1qTdJTPjQarMapJjmFJ3tVA